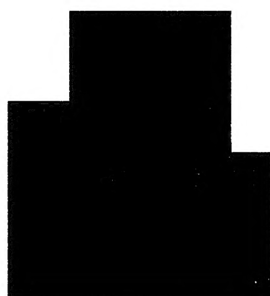


فلسفهٔ ابن سینا

از انتشارات کمیسیون توسعهٔ مبادلات فرهنگی

اردیبهشت ۱۳۳۳

محمد شاهورودی

فلسفهٔ ابن سینا

از انتشارات کمیسیون توسعهٔ مبادلات فرهنگی

اردیبهشت ۱۳۳۳

متمنی است قبل‌از خواندن اغلاط زیر را

تصحیح فرمائید

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۷	۱۰	منزیست	مزایست
۱۸	۱۱	غدغن	مذغن
۱۸	۲۷	میتواند	نمیتواند
۱۸	۲۸	نمیدهد	میدهد
۱۹	۱۱	استقرار	استقراء
۱۹	۱۹	تتبع	تبع
۲۰	۱۳	نرخ ندادیم	نشان دادیم
۲۰	۱۳	بلافاصله	بلاواسطه
۲۰	۲۰	بلافاصله	باملاحظه
۲۰	خط ۳ حاشیه	و	بر
۲۱	۱	اغراض	اعراض
۲۳	۲۸	محضی	محصل
۲۵	۱	واضح	واضع
۲۵	۷	آن	اتحا
۲۵	۱۰	یعلی	بعد
۲۶	۲	مجسم	به‌جسم
۲۶	۳	بعداز(متقومة الذات‌محل(کلمات)	(میگیرد و محل) افتاده‌است
۲۶	۱۴	طمال	کمال
۲۶	۵ ازحاشیه	مقله	مقلد
۲۶	۱۸	طمالات	کمالات
۲۷	۶	حافظه که	که حافظ
۲۷	۱۰	وضع	طبع
۲۷	۲۰	علائم	ملائم
۲۷	۲۴	بعداز «میدهند»	(نه)افتاده است
۲۷	۲۵	سقته	سنة
۲۸	۱	بعداز «هستند که»	(خلو)افتاده‌است
۲۸	۱۵	کاشته	کائنه
۲۹	۵ ازحاشیه	معدوح	معدوم
۲۹	۱۴ «	اقدام	اقدم

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۲۹	۱ حاشیه ۲	قدرت	ندرت
۲۹	۹	متفق	متقن
۲۹	۱۰	قری	قسری
۲۹	۱۲	تاوی	تاذی
۳۰	۹	الااتنا	اللاتناهی
۳۱	۱۷	مفره	مقوره
۳۵	۹ حاشیه ۱	منائی	مشائی
۴۷	۲ حاشیه ۱	برای	برآن
۴۹	۲ حاشیه ٤	علیها	علیا
۵۵	۸	بعداز (که چیزی) «غیر» حذف شده است	
۵۵	۲ حاشیه ۱	اللانها	اللانهایه
۵۷	۱۳	ادیعه	ادامه
۶۰	٤	بعداز «جهة قابل» (ماهیة) حذف شده است	
۶۰	۱۸	«مثل» بعداز «شئی» زائد است	
۶۵	۱۷	مقولات	معقولات
۷۲	۸	اختران	احتراق
۷۳	۲٤	باین	باید
۸۰	۲۵	حضی	خفی
۸۰	۲۸	ابقاء	القاء
۸۱	٤	از	که
۸۱	۸	وقع	وقوع
۸۱	۱۷	پس از (او) (از) افتاده است	
۸۲	۵	طبائقند	طبایعند
۸٤	۱۲	جارمه	جاریه
۷۵	۲۸	مخصوص	منصوص
۸۷	۲۰	پس از «جحد» کلمات «آراء فاسده مضادبا» افتاده است	
۸۷	۲۶	او- آخر جمله	از
۸۷	۲۷	تبوع	بلوغ
۸۲	۲۹	متمل	متمثل
۹۰	۸	پس از «عالم» کلمات «یادرعالم» افتاده است	

اهداء کمیسیون توسعهٔ مبادلات
فرهنگی بمناسبت جشن هزارهٔ
بوعلی سینا .

مقدمه

. در تاریخ فلسفه فیلسوفان شرق‌رافلاسفه عرب وفلسفه ایشانرا فلسفه‌عربی میگویند و این بدان سبب‌است که اکثرکتب و رسائل فیلسوفان شرق بزبان‌عربی تحریر یافته وتدوین گشته‌است .

ولی آنچه که فلسفه عربی نام دارد جزکتابت هیچگونه ارتباطی باسرزمین عربستان‌ونژاد عرب ندارد وفلسفه عربی یك سلسله از آراء و افکار دانشمندان یونان است که بزبان عربی ترجمه شده و بنام فلسفه عربی معروف و در تواریخ فلسفه مضبوط است وما نیز ناگزیر همان نام را اختیار میکنیم فلسفه یونان پس از ترجمه بوسیله جماعتی ازمتفکرین با احتیاط بسیار نگاهداری شده و ازدستبرد مصون ومحفوظ مانده‌است وآنچه مسلم‌است آنستکه فلاسفه در بدایت حال‌چندان مورد توجه وعنایت هم‌کیشان خود نبوده وبلکه دراکثر موارد ومواقع بعلت‌عناد و عداوت علمای مذهب دچار بی مهری و نفرت عامه مردم بوده‌اند و بالملازمه دانش ایشان نیز هدف ایراد وخورده‌گیری آنان قرار گرفته‌وبحکایت تاریخ‌تضاد دین و فلسفه با وجود مساعی‌فلاسفه‌که در راه تلائم اصول فلسفه با تعلیمات‌دین از هر گونه کوششی دریغ نورزیده‌اند امری مشهود است بنا براین اگر فلسفه عربی توانست جائی برای خود بیابد وموقعیت‌ممتازی تحصیل نماید بدان‌علت‌است که‌فلسفه پس ازرانده شدن از مکان ومأوای‌اصلی‌خود باپذیرائی گرم‌ومحبت‌آمیز خلفای عباسی و جمعی از دانشمندان روشنفکر مواجه گردید وهم ایشان بودندکه فلسفه یونان را از تباهی‌مصون داشتند ازاینرودرتاریخ‌فلسفه برای‌فلسفه‌عربی‌مقامی بس ارجمند تدارك گردیده‌است وهم‌ازاین راه‌است‌که پس‌ازسالهای متمادی‌فلسفه وعلوم بار دیگر بموطن ومسکن‌اصلی خویش معاودت نمود وثمره وبهره خود را بجامعه بشری تقدیم داشت .

فلسفه یونان درزمانی به‌حکومت عرب وجامعه مسلمین معرفی‌شدکه آثار سمی وتعصب قومی‌عرب وهمچنین جمود دینداران ظاهری‌بتدریج حاکمیت خودرا ازدست داده وزمرابرای‌آزادی فکرتا حدودی هموار شده بود از اینرومتفکرین و فلاسفه یونانی آنرا یافتندکه بهتراز همکاران مسیحی وسریانی‌خویش‌به‌تعلیم و تدریس فلسفه قیام کنند وبرمباحث ومسائل آن با تسلط و قدرت بیشتری‌وارد شوندوجمیع شقوق‌فلسفه وعلوم را موردمطالعه‌قراردهند و در تمام زمینه‌ها تبحر و مرجعیت خودرا به ثبوت رسانند .

نهضت علمی شرق رو بهمرفته فصلی از تاریخ فلسفه ارسطوئی است . و فلسفه ارسطو پس از عبور ازافکار کسانیکه آنرا در روشنائی کمرنك افلاطونیون شرقی دیده بودند طرفداران بسیاری یافت ولی این جماعت در تحصیل فلسفه در مدارس سریانی منظور وهدف ناچیزی را دنبال کرده وفایده چندانی از آن حاصل ننمودند تا آنکه تحصیل جزئی آنان با فعالیت ذهنی و معقول اسلامی تماس حاصل نمود.

در بین دوجریان مذکور یعنی جریان فلسفه وفعالیت معقول اسلامی کسانی پیداشدند که دوجریان را نزدیك ومتصل بهم نمودند ازآنجمله میتوان اسحق کندی- ابونصر محمد بن طرخان الفارابی وابن سینارا نام برد دراسانیا- ابن باجه- ابن طفیل- ابن رشد بامدارس شرقی در رقابت بوده ودر پاره‌ای ازمسائل ازآن پیشتررفته‌اند بنا براین هم در بغداد وهم در قرطبه فلسفه عربی بنحو مذکور به پیشرفت خود ادامه میداد .

پس از اشاعه روزافزون اسلام که با فتوحات اعراب همراه بود ملل مختلفه و امکنه مترامیه‌ای تحت سیطره و تسلط مسلمین قرار گرفتند وچون ملل مذکوره هریك دارای دین وعقائد متفاوتی بودند افکار وآراء متضاربه ایشان بصورت اختلاف درمسائل اعتقادی ویا بصورت ایراد بمبانی دین مخصوصاً دین غالب تجلی نموده و نمایان گردید از اینرو جمعی از علمای اسلام که بعداً به متکلمین معروف شده‌اند با توجه بتعالیم قرآن ومبادی دین برای مبارزه با مخالفین و تشیید اصول عقاید و تحکیم و استقرار هرچه بیشتر معتقدات مذهبی مباحثی بوجود آوردند وباسم علم «کلام» به تنظیم وترتیب ابواب وفصول ومسائل وفروع آن قیام کردند ولی این مقدار از فعالیت در مقابل استدلال و قوه تجزیه وتحلیل مخالفین با درنظر گرفتن شیوع فلسفه و آشنائی جماعتی برمباحث آن کافی نبود و نمیتوانست پیروان اسلام را در مقابل ایرادات و اعتراضات خصم تقویت وحمایت نماید و ایشانرا ازتزلزل و تردید برهاند بنابراین پس از ورود فلسفه یونان و علم و اطلاع ایشان به استحکام وقوت دلائل وتجزیه وتحلیل مسائل آنچه راکه ازآن فلسفه بکار میآمد وبا اصول عقاید تهافت و تناقض بین وآشکار نمیداشت برگزیدند وشبه فلسفه‌ای از اختلاط افکار خویش با فلسفه یونان ساختند از اینرو مسائلی از قبیل وجود وعدم- تمایز اعدام- اتقان صنع واثبات صانع- ماهیة وعلت کیفیات نفسانیه قدرت وعلم وصفات باری و تأثیر افعال او درافعال انسانی- روئت خداوند درقیامت بحث در باره فاسق جبر و اختیار ومشیت- اثبات حسن وقبح عقلی وبقولی شرعی واسناد افعال عباد به مشیت واراده باری قضا وقدر- هدایت وضلالت- تعذیب غیرمکلف ونجاة اطفال کفار حسن تکلیف- درلطف وماهیة واحکام آن- اعراض- آجال- ارزاق و ایجاد اصلح ومسائل دیگری ازقبیل نبوة- عصمت- کرامات- امامت وخلافت وجوب معاد- ثواب وعقاب- انقطاع عذاب اصحاب کبائر- جواز عفو و ثبوت شفاعت- وجوب توبه وغیره راموردبحث قرار دادند بنظر متکلمین افعال خداوند بلاانقطاع

در تمام جزئیات اشیاء سریان داشته و حفظ و بقای موجودات بواسطه استمرار فیض وقدرت خداوند ست که هیچگاه منقطع نمیگردد .

در نزد متکلمین خلاء محال است و مکان هیچگاه خالی از شاغل نخواهد بود هرگونه تغییری در ذرات و اجزاء اشیاء و اجسام اعم از فلکی و عنصری نتیجه کار و عمل و اراده خداوندا ست- احراق نارو ارطاب ماء در نزد متکلمین بلحاظ ادراك حواس. از ارتباط یك شیء با شیء دیگراست و الا تمام بسته باراده خداوند و مشیت اوست حکما معتقدند الواحدلایصدر عندالاالواحد- یعنی ازواحد من جمیع الجهات جز یك واحد صادر نمیکردد متکلمین صدور کثرت را از واحد مجاز میدانند وباستناد خاصیت قوه لامسه منظور خویشرا ثابت شده میشمارند و معتقدند چون قوه لامسه درحین لمس حار با یك دست و لمس بارد با دیگری ادراك حار و بارد را دریك زمان مینماید بنا بر این قوه واحده میتواند اساس افعال متعدده فرارگیرد بنظر متکلمین انسان سنك را پرتاب نمیکند وپرتاب سنك مستند بفعل انسان نیست بلکه خداوند است که درآن لحظه حرکت سنك راخلق میکند مرك موجود زنده برای آنست که خداوند مرك را خلق کرده‌است و علت عدم اعاده معدوم آنست که انقطاعی درخلق خداوند نیست از اینرو مرك و عدم مخلوق خداوندند که بلا انقطاع ادامه دارند. بنظر متکلمین هرگونه علتی قدرت مؤثری در ایجاد معلول خود ندارد نوامیس طبیعت- در-یر وحرکت‌خود برحسب اراده مستقیم خداوند وعلم واطلاع و قدرت او جریان دارند واتقان صنع مسلم است وحدت شکل وضرورت معروضه علیت فقط معلول‌عادت است و درهرلحظه ممکن است مقطوع ویا محذوف گردد .

ازاین راه وبنابر فرضیه‌ایکه بقول ابن رشد شامل نفی علم است متکلمین معتقدندکه ایشان خداوند را ازحدود مفاهیم‌عدمی قانون متافیزیکی صورة وهیولی بالاتر برده و تجلیل بیشتری از او نموده‌اند . مسئله‌ایکه در حد اقل امر مشترك بین متکلمین وفلاسفه بود آنست که هردو گروه اصول مقبوله افلاطونیون جدید را تا حدودی پذیرفته و درتحت تأثیرآن رفته‌اند ایشان‌تقدیس خداوند را مأمون و منفصل از هرگونه خدشه یا نقصی پذیرفته‌اند وبین او و مخلوقات او عوامل و صولی ازنظم روحانی مشخص ومنظم قائل شده‌اند. صادر اول از او را عقل اول دانسته‌وازعقل‌اول تا نفس وطبیعت لسلسله موجودات‌را با وحدت کامله‌ارتباط داده‌اند . محل توقف وآخرین‌سیر فلاسفه عقل فعال است که در فلسفه‌ارسطوئی وزا نفس جهان میدانند . عقل فعال‌ترقی وتکامل بشریت را متکفل است وتنظیم آنرابعهده دارد و مقصد کمال روح بشریست وباوصول نفس بمرتبه عقل فعال‌کمال بشری بپایان میرسد . در زبان متکلمین ملك که واسطه وحی و الهام بین خدا و رسول است با عقل فعال فلاسفه قابل تطبیق‌است فلاسفه آنچنانکه گفته‌اند ومعتقدند میتوانند نظرعقل‌فعال‌رادرارتباط به نفس‌ناطقه جلب نمایند وآن در صورتی است که

مراقبه نفسانی وتنزیه حیات روحانی وتخلیه نفس از رذائل وتحلیه او بفضائل میسر گردد که در اینحال اتصال نفس بعقل فعال بانجاء رسیده و بااشراقات ازعوالم عقول مجرده علم بمعقولات، حاصل میکردد .

فلسفه عربی درشروع کار خود بدون هرگونه مانعی قادربود ازمنابع فکری عظیمی که در دسترس آن قرار داشت استفاده نماید . چنانکه فلسفه لاتین درقرن ۱۲ بادست یافتن بمنطق ارسطووشروح آن وگفتار بوئتیوس Boethius توانست بمنابع مذکوره شناسائی حاصل نماید . آنچه را که لاتینی‌ها بعلت تشتت و تفرقه منابع وعدم آشنائی بافلسفه قدیم با زحمت توانستند استفاده کنند بالعکس فلسفه عربی و فلاسفه عرب بدون رنج و تعب از کار انجام یافته توسط سریانیها بهره کافی بردند .

از قرون اولیه مسیحی درداخل و خارج از زی کلیسا روش و اسلوب افلاطونی مقام اول ورتبه اولی را حائز بود و فلسفه افلاطونی تاثیر خود را درعقاید دینی و درمسائل جزمی از قبیل تثلیث وحلول باقی گزارد ولی درازمنه بعد مکتب افلاتیون جدید بیش از پیش فلسفه ارسطو را بهترین شارح و مفسر مسائل علم الهی یافته وبفراگرفتن آن تمایل زیادی نشان دادند وهمین عقیده ایجاب نمود که فرفریوس PorPhyry وتمیطیوس Themistius وجونزفیلوپونوس Joannes Philoponus تفسیرات وشروحی دربارهٔ فصول ومباحث PerPatetic (فلسفه مشائی) تهیه کنند ولی تفسیر و شروح آنان از فلسفه ارسطو ازآراء و و معتقدات خاصه ایشان که غلب بلااراده پیش میآمده مصون نمانده اند. و همین تحریرات درقرون ٦ و ۷ بلباس فلسفه کلیسای شرقی تجلی نمود وبدست یحیی دمشقی بخدمت متالهین و متکلمین مذهبی کلیسا درآمد وکسانیکه با عقاید جزمی چون تثلیث و حلول مخالف بودند از فلسفه مزبور برای طرد و رد آن استفاده کردند و همین امر ایجاب نمود که مطالعه فلسفه مشائی کفر وزندقه بشمار آید و مورد نفرت وانزجار متشرعین واقع گردد بخصوص آنانکه چندان بتعلیمات ومعتقدات دینی توجهی نداشتند بمطالعه فلسفه مذکور رغبت بسیاری نشان میدادند.

کلیسای نسطوری ومنوفیزیتها Monophysite (۱) درمکاتب متعدده خود ودرصوامع از قرن پنجم تا هشتم میلادی قسمت اول کتاب ارغنون ارسطو را تدریس میکردند وهمین منظور ومقصودی را که مدرسیون لاتین درقرون اولیه از

(۱) ــ درقرن پنجم میلادی جماعتی از فرقه نسطوریان جدا شده و بخلاف نسطوریان که عیسی را دارای دوطبیعت ناسوتی (بشری) ولاهوتی میدانستند آنان عیسی را دارای یک طبیعت دانسته و جنبه ناسوتی او را منکر بودند و شورای « چالسدون » درسال ٤٥١ میلادی بکفر ایشان فتوی داد و این تصمیم تفرقه شدیدتری را موجب شد واکثر معتقدین از پذیرفتن تصمیم شورای مزبور سر باز زدند و بهمین عقیده باقی ماندند

آموختن آن داشتند ایشانهم بهمان منظور بمطالعه و تعلیم آن همت گماشتند تا زمانیکه تعصب وجمود «زنو»- Zeno (۱) امپراتور رم شرقی مکتب‌نسطوریان را در «ادسا» Eaessa که‌به«آتن» ثانی معروف بود منحل‌نمود . مکتب‌مذکور درترجمه واشاعه منطق ارسطو فعالیت‌شایانی نشان‌داد .

تبعید علمای نسطوری از«ادسا» درسال ۴۸۹ آنانرا متوجه ایران‌نمود وسلاطین ساسانی مقدم انشانرا گرامی داشتند و علمای نسطوری توانستندکار خودرا درباره ارغنون ارسطو درایران ادامه‌دهند . «نصیبین» نیز یك‌مرکز علمی منطق وعلم الهی بوجودآمد ودر جندیشاپور هم مدرسه طب و علوم‌یونان دائر گردید و در سرزمین ایران اشاعه و رواج شایانی یافت . در همان زمان نیز «منوفیزینها» طریقه نسطوریان را پذیرفتند و درترجمه علوم منطق وطب‌یونانی بزبان سریانی قیام‌کردند.

مکتب منوفیزیتها در «رسائینا Resaina» که بعلت انتساب « سرجیوس Sergius » اولین مترجم علوم یونان در زمان « ژوستینن » بآنجا معروفیت بسزائی کسب نمود و همچنین صوامع ایشان در « کینس‌رین » Kınnesrin ترجمه سریانی اغلب از مباحث مقدماتی منطق ارسطو را انتشارداذند.

دانشمندان‌سریانی‌مساعی‌خویش‌رامنحصرادرایساغوجی(مدخل) «فرفریوس» رقاطیفوریاس (مقولات) Categories و « هرمنوتیکا » Hermeneutica ارسطو صرف‌کردند وآنها را اساس تالیفات دیگر خود قراردادند . معدودی از ایشان که‌درکار ترجمه‌تبحر بیشتری داشتندبترجمه وشرح «آنالوطیقا» Analytic همت‌گماردند ولی‌کارآنان ناتمام ماند.

قوای «منوفیزیتها» بارشد امپراطوری اسلام ازبین رفت و وقتی‌که‌فلسفه حیات مجدد خودرادربین ایشان درقرن ۱۳ درشخص«گریگوریوس بارهبرائوس (ابوالفرج یا ابوالفرجیوس)(۲) (۱۲۸۶ – ۱۲۲۶) بدست‌آورد تجدید حیات آن

---

(۱) زنو Zeno (۴۹۱–۴۲۶) از ۴۷۴ تاسال ۴۹۱ امپراطور رم شرقی بود . درمدت سلطنت باطغیانها وهجوم قوای خارجی مواجه ودچارزحمت و اضطراب‌خاطر بوده‌است .

(۲) بارهبرائوس Bar – Hebraeus ابوا فرج (۶۸– ۱۲۲۶)جاثلیق کلیسای یعقوبیون (منوفیزیتها) بوده کتب و رسائل متعدد و باارزشی درعلم‌الهی فلسفه – تاریخ بعربی وسریانی نوشته است. ابوالفرج فرزند طبیبی ازقوم یهود است و درملاطیه قسمت علیای فرات متولد شده است اهمیت هبرائوس درنزد محققین جدیدراجع به‌تاریخ بزرگی بزبان سریانی بنام Chronicle «کرونیکل» میباشدکه او برشته تحریر درآورده ومشتمل برسه‌قسمت است. ۱ – ازخلقت‌عالم تا زمان حیات‌خودکه اطلاعات باارزشی راجع به‌تاریخ اروپای جنوب شرقی و

بقیه درصفحه بعد

مرهون نفوذ ومساعی متفکرین اسلام بود . نسطوریان بخلاف «منوفیزیتها» وضع خاص وممتازی داشتند زیرا بادارا بودن شغل‌طبابت‌واطلاع وسیع از آن‌درجامعه اسلامی آنزمان احترام و موقعیت شایسته ای بدست آورده بودند و بزودی دانشمندان بغداد را با فلسفه یونانی وعلوم منقوله ازآنجا و آنچه که‌خود دارا بودندآشنا نمودند .

معرفت جزئی ومطالعات محدودسریانیهااز‌فلسفه ارسطودرمحافل‌دانشمندان وطلاب علوم زمان خلافت باتعجب ودرعین‌حال باگرمی شایانی مواجه گردید و بسرعت‌اشاعه یافت وبزودی‌قسمتهائی‌ازکتب‌اصولی‌ارسطو(۲) ترجمه ودردسترس علما قرارگرفت.

نام افرادی ازمترجمین چون «حنین‌بن‌اسحق» که به‌لاتینی Johannitius میگویند ودرمدارس لاتین معروفیت بسزائی داشت موجب افتخار و مباهات‌دانش شرق است .

«حنین» وخانواده او علوم یونان ازجمله طب ــ نجوم ــ ریاضی‌راترجمه وبعالم اسلام وزبان عرب‌تقدیم داشتند.

فلسفه یونان بطورمجموع درشرق بآراء و نظریات ارسطو اطلاق‌میشود با مطالعه دقیق فلسفه شرق کاملا مشهود است که فلاسفه شرق هیچگونه ادعائی

وآسیای غربی دارد ومختصری ازاین قسمت را بعربی وبنام«المختصرفی‌الدول» تهیه کرده‌است

۲ــ و۳ــ (کرونیکل) مشتمل برتاریخ‌کلیسا وقسمت‌سوم‌درباره‌شاخه‌شرقی کلیسای‌سیریامیباشد. کتاب‌دیگر«هبرائوس» بنام«ذخیره‌اسرار» که‌تفسیری‌انتقادی ازفنون‌کتب مقدس است و برای علمای علوم‌الهی ارزش بسیاردارد .

(۲) ــ ارسطو ــ فیلسوف شهیر یونان در سال ۳۸٤ قبل از میلاد مسیح در «استاجیرا» stagira ازشهرهای‌کلنی یونان درسواحل شمال غربی دریای‌اژه متولد شده است .

درحدود بیست‌سال یعنی ازهفده‌سالگی تا سی و هفت در مدرس افلاطون حاضرشده‌و ازاو استفاضه مینمودوپس‌از مرگ افلاطون در«لیسیوم» Lyceum که خود بنانهاده بود به‌تدریس پرداخت . ارسطو درباره تمام مباحث علوم زمان خویش‌کتب و رسائل متعدده‌ای‌برشته تحریرکشیده است . بالاخص منطق ــ علوم طبیعی وماوراءالطبیعه اومعروفیت بسزائی دارند وخصوصیت دانش ارسطوآنست که با جمع‌آوری کلیه علوم زمان خود تنظیم و تشریح آنهـا را بعهده گرفته و نظریات وآراء خویش را مبسوطا نسبت بهرموضوعی نوشته است. فلسفه‌ارسطو که ازطریق افلاطونیون جدیدبدست‌سریانیها رسیده بود پس‌ازترجمه بعربی‌مفسرین و شارحین معروفی پیدا کرد که نام آورترین ایشان را میتوان ابوعلی سینـ وابن‌رشد دانست .

رجع به ابداع و ابتکار مسائل فلسفی ندارند بلکه در هر حال خود را شارح و مفسر فلسفه ارسطو میدانند . منظور ایشان آن بوده که فلسفه مشائی را شناسانده وحقایقی را که بدست آنان رسیده بود به طالبین این علم عرضه بدارند و بنا برهمین نظر است که نظریات ارسطو را آخرین حد دانش بشر بشمار آورده و کمال دانش فلسفی را به آراء وعقاید ارسطو محدود کرده اند وهمین نحوهٔ استنباط است که «مدرسیون» غرب نیز به پیروی از آن بجمود و تعصب در طرق مطالعات فلسفی گرفتار آمدند . ولی با مقایسه بین دو فریق مذکور فلاسفه شرق در هر صورت و بهر تقدیر در مطالعات خویش نسبت به «مدرسیون» آزادی بیشتری داشته و توانسته اند تاحدی خود را از تنگنای مذهب عامه وعصبیت خشك دینداران ظاهری نجات دهند .

فلسفه برای اولین بار در دوران اولیه خلفای عباسی راه خود را در بین علمای اسلام باز نمود وعلت آن بوده است که خلفای عباسی در تحت نفوذ اطرافیان ایرانی خویش وهمچنین با اقامت در بغداد وارتباط نزدیك باملل و نحل متنوعه از جمود تاحدی رهائی یافته و توانستند ورود آراء وعقاید خارج ازمسائل ومباحث دینی را پذیره شده ومطالعه وتحصیل آنرا اجازه دهند . وجود عناصر ایرانی در دستگاه خلافت و نفوذ روزافزون ایشان وگفت وشنودهائی که در برخورد عقاید مختلفه بتدریج اوج میگرفت بورود آراء افکار خارج ازاصول دین کمك نمود از اینرو فرهنگ مردمان غیرعرب درمدت بسیار قلیلی توانست اشاعه بسیار یابد وطرفداران جدی بدست آورد .

این حریت ضمیر و آزادی فکر که علت آن بعدا ذکر خواهد شد برخلاف معمول از دستگاه خلافت وبکمك ویاری آن بوجود آمد ودر تحت حمایت ایشان قرار گرفت وبوسیله آنان تقویت گردید عنایت خلفای عباسی موجب شد که در بغداد مدارس ومکاتب بزرگی بوجود آید وتوجه طلاب علوم از تمام اقطار قلمرو حکومت بسوی بغداد جلب گردد از دره های عمیق آندلس تا سرحدات چین شهرت و عظمت مدارس علمی بغداد بجلب طالبین علم پرداخت ومنصور خلیفه دوم عباسی برای علوم یونان اهمیت خاصی قائل بود و درزمان او کتب علمی ازقبیل نجوم ـ ریاضی وهندسه ترجمه و به بحث و درس گذارده شد ولی نشر کامل علوم فلسفه یونان خاص مأمون فرزند هارون الرشید بوده وهم اوست که بنا بدستورش کلیه علوم بزبان عربی ترجمه و در دسترس دانشمندان قرار گرفت بهمین علت دانشمندانی که بزبان سریانی آشنا بودند ترجمه کتب را بعهده گرفتند وکاری بی نظیر انجام دادند ومیتوان گفت کوشش دانشمندان که توأم با توجه وعنایت مأمون بود توانست علوم یونان را از تباهی وحسد مصون دارد و باردیگر بسرزمین رشد و نمو خویش عودت دهد مأمون درشرق وغرب همان مقام را ازحیث نشر علوم ومعارف حائز است که شارلمان در دنیای غرب ولاتین احراز کرده است .

بحث مطالب مذکوره و اینکه چه علت و سببی موجب گردید تا خلفای

عباسی ترجمه وتدریس علوم یونانی‌را ترویج وتوصیه نمایندو اجازه دهند تاافکار غیر عرب که‌از نظر اصول مخالف با تعلیمات دین بوده در قلمرو حکومت وارد گردد ناگزیر از توضیحی میباشیم. پس‌از آنکه حکومت باقتل علی بن ابیطالب(ع) ومصالحه حسن‌بن‌علی(ع) بامعاویه از ترتیب‌ونظم متخذه خلفای‌راشدین‌منتزع گردید ومعاویه بنا براصول ورویه‌حکام ویادشاهان‌رم وایران بسلطنت‌وحکومت برخاست در قدرت‌حکومت بنی امیه تعصب‌جاهلی‌اعراب ومفاخره‌ایشان به نژادو مرتب‌خویش بلحاظ وابستگی به‌هیئت حاکمه و اختیاراتی‌که از این راه بدست آورده بودند بوضع شدیدی عودت یافت وتعلیمات اسلام‌که باهرگونه امتیازی مخالفت‌داشت‌نتوانست ریشه و پایه مستحکمی دربین مؤمنین برای خود بدست آورد از اینرو اختلاف نژادی وناچیز شمردن مردم غیر عرب وتحقیر ایشان روبفزونی نهاد وموالی‌که مسلمین غیر عرب بودند بانواع ناملایمات دچار گردیده وپیوسته مورد تجاوز و تعدی اعراب که ایشان‌را از نژادی پست میشمردندواقع میشدند و در همین‌ایام است‌که شعوبیه یعنی اکثرایرانیانی‌که نمیتوانستنداینگونه‌تحقیرو تخفیف‌راتحمل کنند بمبارزه برخاسته وبا نشر اشعار و القاء خطابات و تبلیغات وشمردن‌مثالب‌ومعایب اعراب وجهل و عیوب ایشان بانتقام جوئی دست‌زدند و از طرفی موالی‌هم برای مقابله با اعراب وجلوگیری از تحقیر و تخفیفی‌که بایشان وارد میامد سعی بلیغی در اخذ علوم دینی ازقبیل تفسیر وحدیث‌وقرائت قرآن وفقه‌وکلام مبذول‌میداشتند تا از این راه علاوه‌برکسب احترام ورود بدربار خلفا و آمیزش با افراد هیئت حاکمه ومتنفذین برای ایشان میسر گردد و محیطی امن برای زیست و حمایت از همشهریان و اقربا و خویشان برای آنان فراهم شود از اینرو موالی به دریافت علوم وکسب دانش اقبال عظیمی نشان داده ودر تمام دوره خلافت بنی امیه کلیه مقامات عالیه ازقضا وتدریس آنانرا حاصل شد ومرجعیت تام در علوم و فنون و دانش دینی برای ایشان فراهم آمد هیئت حاکمه وقت که مرجعیت افراد بسیاری از موالی‌را درعلوم و اقبال مردم‌را بسوی آنان ملاحظه نمودند وعنصر عرب را که کمتر توجهی بعلم و دانش داشتند مورد تحقیر موالی‌یافتندجمعی ازدانشمندان را با تهیه و سائل زندگی اشرافی وصرف مال بر بقه اطاعت خویش در آورده وبرای تحکیم موقعیت خود وحکومت عرب ازآنان استفاده نموده ایشانرا برآن داشتند تا با جعل احادیث و روایات ونظم اشعار بدفاع از عرب وحکومت عربی برخیزند وبا ملتهای دیگر بمجادله پردازند ومقام وحیثیت هیئت حاکمه را تثبیت ومستقر سازند این رویه ادامه داشت و همینکه خلافت درخانواده عباسی استقرار یافت وملل متنوعه دیگر درقلمرو حکومت اعراب قرارگرفتند و اصول عقایددین که تنها مجوز حکومت ومحور حاکمیت اعراب بردیگران بود مورد حمله وهجوم واقع شد و درآراء و افکار مسلمین سستی وتزلزلی ایجادگردید وبرسلطه دین فتوری وارد آمدهیئت حاکمه وقت خودرا ناگزیر دیدکه با ترجمه علوم ودانش

یونان و غیره و استفاده از تجزیه وتحلیل فسائل عقلی ومزج آن با مسائل دینی علم کلام‌را بوجود آورد تاهم ولو بطور موقت به تقویت اصول عقاید دین قیام نماید وهم با استعانت از مصطلحات و نحوهٔ استدلال وطریقه تجزیه وتحلیل قضایا باستحکام بنیان و اساس حکومت اقدام کند زیرا در مقابل ایراد مخالفین دین دیگر استناد به احادیث ویا آیات قرآنی که مورد قبول آنان نبود تأثیری نمیداشت وبا جبر وعنف و استفاده از زور وقدرت حکومت‌هم نمیتوانست عقول و افکار را قانع نماید و مخالفین را به ترك مخالفت وادارد بنا براین لازم بود برای اثبات مسائل دین از ادله عقلی استفاده شود وبرای اقناع مخالفین‌ازتجزیه و تحلیل منطقی وفلسفی استمدادگردد و درعین حال برای مشروعیت حکومت و تقویت بنیان آن دلیل وبرهان بدست آورد وبا آن حربه دوام حاکمیت اقلیت را بر اکثریت تثبیت نماید درهر حال با توجه بجهات مذکوره روشن میگردد که بچه علت وسبب خلفای عباسی نهضت علمی‌را ایجاد کردند زیرا اگر ایشان خود مقدم‌دراین‌کار نمیشدند مسلم بود ملل متنوعه که در قلمرو حکومت آنان زندگی میکردند علماً وعملا بمخالفت با ایشان‌برخاسته وبرای رهائی‌خویش‌کوشش‌خواهند کرد چنانکه پس از مأمون قیامهای متعددی در اطراف و اکناف امپراطوری عباسیان بوقوع پیوست و در زمینه‌علوم و دانش هم مقاومت ومخالفتهائی‌ابراز گردید عقاید وآرائی بمخالفت با اصول عقاید دین هیئت حاکمه عنوان شد اگرچه بسیاری ازآن‌گفتگوها ومعارف بدست هیئت حاکمه ازبین رفت و نابود گردید ولی‌کم وبیش در ضمن قیامها که نوعاً رنك دینی داشتند وبالملازمه دارای‌عقاید ومعتقداتی بودند بخوبی مساعی مردم محکوم‌را برای‌رهائی از قید رقیت‌واسارت وبدست‌گرفتن سرنوشت خویش مینمایاند وکوشش آنان‌را در راه تحقق آمال و آرزوی خودنشان میدهد. چون‌بنای‌کار بر اختصاراست از توضیح بیشتردراطراف تاریخ فلسفه‌وعلوم‌شرق ونام مترجمین و مؤلفین ومعرفی‌کتب‌ایشان‌خودداری‌میشود.

محمد شاهوردی

تهران— فروردین‌سال ۱۳۳۳

در تدوین این وجیزه ازکتب ذیل استفاده شده‌است :

۱— دائرة‌المعارف بریطانیکا ۲— محاضرات‌الفلسفه‌العامه وتاریخها تألیف استادکونت‌دی‌جلارزا— اغلب حواشی قسمت طبیعیات متخذ از کتاب مذکوراست ۳—کتاب نجاة ٤—کتاب الاشارات والتنبیهات ٥—کتاب شفا .

قسمت دوم

ورود درعقاید وآراء خاصه فلسفی بوعلی سیناوبحث درباره آن را میتوان ازجمله مسائل ومباحث بسیار غامض ومشکل دانست که شاید جز افرادی معدود که تن به‌رنج وزحمت این‌کار داده و تتبع و تفحص درباره آنرا تقبل کرده‌اند وجمیع اوقات خویش را صرف مطالعه کتب عدیده و و رسائل متعدده ومتنوعه ابن سینا نموده اند دیگران را قدرت خوض در این بحر بی‌پایان نباشد وبلکه آشنائی ویاصرفاً گذر کردن از کنارآن نیز خارج ازحد افراد عادی بوده و مخصوصا آنانکه با بضاعتی مزجاه چون این‌حقیردراین‌وادی واردشده باشند ره به‌مقصود نبرده وبهره‌ای‌اززحمت‌و تلاش خویش ندیده باید ترک‌آرزو کنند وبراه دیگر روند وطی این راه طولانی‌ودشواررا بعهده رهروان ورزیده واساتید رنج‌دیده‌وزحمت کشیده بگذارند زیرا تفحص و استقصاء کامل درباره فلسفه ومکتب بوعلی سینا اگرچه بظاهر سهل وآسان مینماید وهر کس که کتابی ازحکمت‌خوانده و صباحی‌چند درخدمت اساتید فن تلمذ کرده باشد در بدایت حال‌شرح عقاید وآراء ابن‌سیناوتوضیح وتبیین مسائل آنرا کاری دشوار نپنداشته وبخیال خودممکن است بامراجعه مختصر بکتاب نجات اشارات و یاشفا آنچه که درآنجا نوشته شده و مرقوم رفته است حکمت بوعلی دانسته و با ترجمه عباراتی ازآن کتب خود را ازدانایان ودانشمندان‌آراء وی بحساب‌آرد و چنان تصور کند بابودن کتب مضبوطه ومطبوعه که انتساب آنها به‌بوعلی محل تردید وشبهه نیست مشکل دانستن‌آن بیمورد است و فلسفه ابن‌سینا خارج ازآنچه که در کتب مذکوره آمده است چیزدیگری نمیباشد وچون بوعلی‌سینا شارح ومعرف فلسفه مشاء و بالجمله پیرو ومقلد ارسطو است

واجد ابتکاراتی درفلسفه نیست و بالنتیجه بوعلی سینا متفلسف است نه فیلسوف ودرمسائل حکمت مقلداست و نه مجتهد. بنابراین جستجو وپژوهش در کتب وی برای آنکه مسائلی جدیدتر ویا ازاصل تازه و نو تحصیل گردد کوشش بیفایده ایست و او را خارج از کتاب مبسوط ومفصل شفا آزاء و نظریاتی نیست وچون آنکتاب هم ازابتداء تا انتها شرح کلام و آراء ارسطو است ورود دربحثی بعنوان عقاید وآراء خاصه بوعلی سینا جدای ازفلسفه ارسطو بیمورد وصرفا عنوان تراشی است .

اینگونه قضاوت درحق شیخ الرئیس بنابرمواردیکه ذیلا ذکرخواهیم کرد دور از عقل ومنطق است زیرا بوعلی سینارا باآن ذهن وقاد وعقل سرشار مقلد ارسطو دانستن خلاف فکر سلیم است و بقول استاد شیخ مصطفی عبدالرزاق استادجادمع الازهر مصر در کتاب موسوم به (تمهیدلتاریخ الفلسفه الاسلامیه) درورد اظهار «ارنست رنان» در کتاب معروف وی بنام (ابن رشد وفلسفه او) «آیا کسی هست که گمان کند عقلی چون عقل ابن سینا مسائل جدیدی درفلسفه وارد نکرده وفقط مقلد ارسطو بوده است؟» چنین فردی اگر باشد مسلما ازفلسفه بوعلی سینا بی اطلاع بوده وبه عمق آراء و عقاید وی آشنائی ندارد زیرا شیخ الرئیس درمقدمه کتاب منطق المشرقین که ما بنحو اختصار میاوریم میگوید «علت قیام برتالیف کتاب آنست که جمعی از متعلمین کتب یونانیین و متفلسفین و خوانندگان کتب ما که برای عامیین پیروان مشائین تالیف کردیم تصور کرده اند که خداوند کسی را درفلسفه جز بسوی یونانیها رهبری نمیکند و جز از طریق فلسفه ایشان رحمت او بایشان نمیرسد «ثابت میشود که تالیف کتاب حکمة المشرقیه که مقدمه آن منطق المشرقیین است متضمن عقاید و آراء خاصه بوعلی سینا بوده و در آن کتاب استقلال فکر و نظرخویش را ارائه داده و ثابت کرده است فلسفه فقط خاص ومخصوص یونانیان نیست ودیگران را هم بروضع نظریات فلسفی قدرت واعتبار میباشد هر چند آنقسمت از کتاب حکمة المشرقیه که مربوط بمسائل فلسفی است مفقود گردیده و تاکنون بدست نیامده است ولی قسمت اول کتاب بنام منطق المشرقیین بخوبی استقلال نظر و فکر بوعلی سینا و قدرت اورا بر انشاء و ابتکار درمسائل منطقی آشکار و واضح مینماید .

ابن‌طفیل اندلسی در کتاب « اسرارالحکمةالمشرقیه» او « رساله حی‌بن یقظان مینویسد«شیخ‌ابوعلی به‌تعبیرآنچه که در کتب‌ارسطوطالیس آمده پرداخته و بنابر مذهب او جریان داده و در کتاب شفا در طریق فلسفه او منسلک گردیده است ودر اول کتاب هم تصریح نموده است که درنزد اوحق وحقیقت غیر ازآنچیزیست که دراین کتاب ذکر شده وهمانا کتاب مزبور را بنابر مذهب مشائین تالیف کرده است آنکس که حق را طالب است وخدشه وخللی‌دراو نیست ، باید بکتاب او در فلسفه‌المشرقیه مراجعه کند وآنکس که کتات شفا و کتب ارسطو طالیس را قرائت کرده باشد در اکثر از امور آندو را متفق میابد اگرچه در کتاب شفا اشیائی آمده است که ازارسطو بدست‌ما نرسیده‌است» .

نامه شیخ‌الرئیس دراول کتاب«مباحثات» خطاب به‌ابوجعفر محمدبن حسین ابن مرزبان الکیا کاملا نشان میدهد کـه بوعلی در فلسفه دارای نظریات مستقلی‌بوده ودر بسیاری ازمسائل‌باارسطو‌یا‌بقول اوصاحب‌المنطق اختلاف داشته است.

ودرآن‌نامه مینویسد « کتابی تصنیف کرده‌ام وآنرا« انصاف »نام گذارده‌ام دراین کتاب علما را بدوقسمت به‌مغربیین و مشرقیین‌تقسیم کرده مشرقیین با مغربیین درمقام معارضه برآمده‌اند تاجائیکـه خصومت محقق گردیده آنگاه انصاف را پیش‌آورده‌ام و این کتاب تقریبا مشتمل بر بیست وهشتهزار مسئله است» .

کتاب مباحثات که مشتمل برسئوالهائیست که بهمنیاربن مرزبان (۱) وقسمتی‌هم ابومنصورزیله (۲) ازشیخ خواسته‌اند تا پاسخ‌دهد که میتوان

---

۱ - ابوالحسن بهمنیار بن‌المرزبان در آذربایجان سکونت داشته‌وآنطور که نوشته‌اند پیرومذهب مجوس بوده‌است ودرحوالی سال ۴۳۰ هجری‌یا۱۰۳۸ میلادی وفات یافته‌است .

۲ - ابومنصور بن‌الحسن بن‌طاهربن زیله اصفهانی درسنه ۴۴۰ هجری یا ۱۰۴۸ میلادی‌وفات‌یافته است‌وتصانیف او عبارتند از «الاختصارمن‌طبعیات‌الشفا» و « شرح رساله حـی‌بن یقظان » و کتابی هـم‌در نفس دارد و رسائل دیگری هم برشته تحریر در آورده است در ریاضیات و صناعات‌موسیقی مبتحر و عالم بوده است .

گفت آنچه که در این کتاب آمده آراء و نظریات مستقله بوعلی سینا در فلسفه میباشد کتاب «مباحثات» چنانکه بیهقی صاحب کتاب «تتمه صوان الحکمه» میگوید «غوامض مشکلات» را دربردارد» وازاین جهة درصعوبت وعسر درفهم وتعبیر ممتاز است زیرا کاملترین صور تطور فکری ابن سینا را در فلسفه وآراء خاصه اونشان میدهد.

درهرحال آنچه که میتوان درباره نظریات فلسفی ابن سینا گفت آنست که ابن سینا علاوه بر کتب نجات، اشارات و شفا که اکنون در دست است وسایر رسائل او که ازهرجهة خود را پیروی آراء ارسطو نشان داده است مولفات دیگری داشته که عقاید خاصه اورادرفلسفه روشن مینموده ومتاسفانه مهمترین این کتب به نام «الانصاف» که در بیست مجلد بوده وابن سیناخود چنانکه قبلا اشاره شد میزان مسائل مطروحه و تفصیل آنرا درنامه بهمنیار ذکر کرده است بنا برروایت ابن الاثیر درحوادث سنه ٤٢٥ درموقع استیلای ابوسهل الحمدونی براصفهان و نهب خزائن علاالدوله که ابن سینا درخدمت او بود کتب ابن سیناهم بغارت رفت وشیخ درنامهٔ بهمنیار وعده اعاده آنرا میدهد ولی اضطراب احوال شیخ این اعاده را متعسر مینماید.

درباره کتاب «الانصاف» نسبت بفقدان جمیع یا بعض از اجزاء آن بین مورخین اختلاف است وما درمقام آن نیستیم که نسبت بکتاب مذکور وارد در بحث و تحقیق شویم فقط استفاده ایکه از اشاره باین کتاب در اینجا میشود آنست که بوعلی سینا برخلاف گفته «ارنست رنان» وسایر مستشرقین که اورا مقلد ارسطو وشارح بیانات وی میدانند شخصا صاحب نظر ورای در مسائل فلسفی بوده وهمانطور که دربارهٔ علت تالیف کتبی که آراء مشائین را درآن آورده است تذکر داده آنانرا برای کسانی نوشته است که فلسفه را خاص یونانیها میدانسته اند والا از اینکه بوعلی سینا فیلسوف بوده نه متفلسف کافیست به «شرح کتاب حرف اللام» و تفسیر کتاب «اتولوجیا» ومن «شرح ة مطیوس لحرف اللام» و «التعلیقات علی حواشی کتاب النفس لارسطاطالیس» و «کتاب المباحثات» که بنابروایاتی کتاالمباحثات وشرح کتاب حرف اللام و کتب اثولوجیا ازاجزاء باقیمانده کتاب مفصل ومشروح «الانصاف» است مراجعه شود.

اکنون درنظر نداریم درباره مسائلی که بوعلی سینا خود منشی و

مبتکرآنست وارد بحث شویم زیرا این کار کوشش وسعی بسیار و زمان کافی وممتد میخواهد ونیز ازعهده یکنفر هم خارج خواهد بود . بنابراین فعلا وآنطور که تاحال مرسوم بوده وفلسفه بوعلی سینا را منحصر به کتب متداول وی بنام شفاـ اشارات‌ونجات و پاره‌ای رسائل دیگر اومیدانستند ما هم به‌پیروی از رسم معمول بنحو اختصار بشرح مذهب فلسفی ابن‌سینا میپردازیم .

مذهب فلسفی ابن‌سینا بامراجعه برساله معروف اوبنام « رسالة فی اقسام‌العلوم‌العقلیه » مشی ویرا روشن مینماید . دراین رساله ابن‌سینارای خود را درماهیت حکمت واقسام و غایات آن بیان نموده که اکثر مصادر نظریات اومشائی و درپاره‌ای موارد افلاطونیست وبامقایسه‌آراء ابن‌سینا بااین مصادر میتوان تشخیص داد چه‌آرائی را از یونان گرفته وکدام از آراء بااقوال ارسطو وافلاطونیین مطابقت ندارد و میتوان گفت که عدم مطابقت وانحراف یا برای‌آنست که بوعلی‌سینا درمسئله‌ای از مسائل بـا توجه بدین‌اسلام نظریه دینی را برگزیده ویاآنکه به‌ترجمه‌های معدول‌از اصل یونانی اتکا کرده است ویانظریه فارابی را درآن‌باره رجحان داده‌و یا خود بدعتی بکار برده است در هرحال برای دریافت بهتر و روشنتر موارد مذکوره رجوع بکتاب شفا که اهم کتب فلسفی ابن‌سینا است لازم بنظر میرسد.

تعریف‌حکمت ـ ابن‌سینا حکمت راصناعتی نظری میداند که‌انسان بوسیله آن ازآنچه که درنفس خویش دارد استفاده کرده و ازآنچه که عمل بدان برای انسان واجب‌است بهره‌مندگردد وسزاوارآنست که برای نفس‌خودکسب شرف نموده وباستکمال آن‌کوشد تاعالمی معقول و مستعد برای سعادت قصوای اخروی برحسب طاقت انسانی شود.

تقسیم حکمت ـ (۱) ابن‌سینا حکمت را بدو قسمت تقسیم میکند ـ ۱ـ نظری مجرد ۲ـ عملی قسم نظری آنست که غایت وغرض آن‌حصول

---

۱ ـ از اقسامیکه بعداذکرمیشود روشن میگردد که‌حکمت درنظر ابن‌سینا به علم مرداف است ویا آنکه نمی‌توان بین‌حکمت وعلـم‌تمیزی قائل‌شد .

اعتقاد یقینی بحال مرجوداتی است که وجود آنها متعلق بفعل انسان (۱) نباشدومقصود ازعلم بآن موجودات برای تحصیل رای و نظراست‌چون علم توحید وعلم هیئت.

قسم عملی آنست که غایت وغرض‌آن حصول اعتقاد یقینی بموجودات نیست بلکه اغلب مقصود آن حصول صحت رای در امریست که با کسب انسانی تحصیل میشود وازآن‌اکتساب‌خیرمینماید ومقصود از آن‌فقط‌حصول رای نیست بلکه حصول رای بخاطرعمل است(۲) بنابراین حکمت نظری حق است وغایت حکمت عملی‌خیر.

درنظر ابن‌سینا حکمت نظری بسه‌قسم قابل‌تقسیم‌است(۳) وعبارتند از: ۱- علم اسفل یاعلم طبیعی ۲- علم اوسط یاعلم ریاضی ۳- علم اعلی یا علم الهی و جزاین تقسیمات دیگری ندارد زیرا اموریکه از آن بحث میشود یا از جمله اموریست که حدود و وجود آن متعلق بماده جسمانی و

---

۱ - این نظر ماخوذ ازقول ارسطو است‌که میگوید ادراك علمی ادراك آنچیزیست که ضروری بوده وقبول‌تغییر ننماید وبنابر تاویل قول ارسطو ابن‌سینا عقل‌انسانی رامنفعل تعبیرنموده ومتذکر این‌معنی است‌که جمیع‌اقسام‌علوم مذکوره مستقلاوجودداشته ووابستگی به‌ادراك‌عامل‌یعنی اعتبارفاعل‌ندارد وبالجمله تابع بعض اعتبارات‌مختلفه ومتصرفه درآن‌نمیباشندویکی‌ازاسباب جمودفلسفه‌مدرسی وانواع‌آن همین‌رای بوده‌است.

۲ - چون‌ممکنست تعریف‌ابن‌سینا درباره‌حکمت واقسام‌آن قدری معقد باشد ناگزیزازتوضیح‌مختصرمیباشیم-حکمت‌راقدماصناعی میدانند‌که بوسیله آن‌انسان برحسب وسع و طاقت‌سود باعلم موجودات ازطریق تحقق برهانی وعلم‌واقعی نه برسبیل ظن‌وتقلید بمرحله‌ای‌ازتکامل ومعرفت‌میرسدوعالم وجود راچنان‌با‌نطام‌کمال‌وتمامیت آن‌درنفس‌خویشتن نقش مینماید که‌عاملی‌معقول‌که ازهرحیث‌مشابه باعالم‌عینی باشد برای‌حکیم‌حاصل‌میگرددوباحصول این‌کمال‌مستعددرك‌سعادت قصوی‌ووصول بخیراسمی میشود حکمت نظری‌چون علم بانیکه عالم محدث‌است و آنراصانعی قدیم‌است‌ومثال حکمت‌عملی آنستکه‌اکتساب ملکات‌فاضله نفسانیه‌چگونه وازاله‌ملکات‌رذیله‌بچه‌طریق امکان داردودفع مرض‌وتحصیل صحت‌بچه‌شکل‌است علم‌نظری برای‌نفس‌معرفت است و حکمت عملی موثر در حیات افراد است حکمت نظری از آنرو که بمطلق معرفت تعلق داردو معارف‌الهیه‌را محتویست علم‌اعلی دانسته و عملی‌را ادون و اخس شمرده اند.

۳ - این تقسیم متخذ ازارسطو است بکتاب‌ماوراءالطبیعه‌اورجوع شود.

حرکت است- مثل فلك- عناصر اربعه ویا آنکه ازجمله اموریست که وجود آن بماده وحرکت تعلق دارد وحدود آن متعلق بآنها نباشد چون تربیع- تدویر- عدد وخواص آن وشق سوم اموریست که وجود وحدود آن محتاج به ماده وحرکت نباشد که این امور یا راجع بذوات است مثل ذات باری ویاراجع بصفات مثل وحدت- کثرت- علت- معلول- جزئیت- کلیت- تمامیت نقصان و شبیه باین معانی .

حکمت عملی هم بنابرنظر ابن‌سینا برسه‌قسم است - تدبیرانسان یا مخصوص بشخص واحد است یااختصاص بفرد ندارد وآنکه مخصوص بفرد واحد نیست باشرکت دیگران ملازمه دارد و شرکت یا برحسب اجتماع عائلی ومنزیست ویابحسب اجتماع مدنی بنابراین قسم اول بما میاموزد که اخلاق وافعال انسانی چگونه بایدباشد تادرحیات اولی وآخری سعادتمند گردد که کتاب ارسطو دراخلاق مشتمل براین مراتب است .

قسم دوم چگونگی رفتار انسان را درمنزل مشترك بین‌خود وزوجه واولاد تعلیم میدهد ومیاموزد چه‌تدبیری بکار بایدبرد تاآنکه وضعی منظم ایجاد نمود تاآن‌وضع بکسب‌سعادت شخص‌را متمکن گرداند ومودی رفاه وآسایش شود (۱) .

قسم سوم مربوط به‌اصناف سیاسات رئاسات واجتماعات مدنی فاضله ورديه است که دو کتاب سیاست تألیف ارسطو وافلاطون مشتمل برآنست وآنچه که متعلق به‌نبوة وشریعت است دردو کتاب از «نوامیس» افلاطون درآن باره بحث شده است .

حکمت طبیعی بدوقسمت که قسمتی بمنزله اصل و قسمتی بمنزله فرع باشد تقسیم میشود واقسامی که در مقام اصل جادارند بهشت قسمت تقسیم میشوند. قسمی از امور بعامه طبیعات تعلق دارد مثل ماده- صورت- حرکت

---

۱ - ارسطو اساس بحث درامور منزل و عائله را درکتاب سیاست خود بجاگزارد و نوشته‌است دراینموضوع‌درجزء‌دیگراز کتاب بحث خواهدکردولیکن باتمام‌آن توفیق نیافت ابن‌سینا درباره تدبیرمنزل وعائله بکتاب‌تألیف «ارونس» مراجعه میدهد این‌شخص‌وکتاب‌اوشناخته نشده وممکن‌است یکی از علمای مشائی باشد وممکن‌است اشاره ابن‌سینا به«آندرونیقوس» که‌یکی‌از دانشمندان مشائی است باشد که کتابی درتدبیر منزل‌نوشته‌است

وتعلق حرکات به‌محرکات واثبات آن به‌محرك اول که‌در کتاب سماع طبیعی مورد بحث قرار گرفته‌است وقسم‌ثانی معرف‌احوال اجسامی‌است که‌ارکان‌عالم بوده وعبارتند از سموات ومتعلقات آن که در کتاب سماءالعالم آمده‌است. قسم سوم معرف احوال کون وفساد است و کتاب کون وفساد شامل مباحث آن میباشد. قسم چهارم از احوالی که به‌عناصر اربعه قبل‌از امتزاج عارض میگردد صحبت میدارد ومشتمل سه‌مقاله از کتاب آثار علویه‌است قسم‌پنجم معرف حال کائنات معدنیه بوده و مقاله چهارم ازکتاب آثار علویه راجع بآنست. قسم ششم معرف حال نباتات است و کتاب نبات در آن باره بحث میکند . قسم هفتم معرف حال کائنات حیوانیه و کتاب طبایع حیوان آنرا توضیح میدهد و قسم هشتم مشتمل برمعرفت نفس وقوای دراکه حیوانات وقوای درك انسان است ودرباره بقای نفس پس‌از فسادبدن واینکه نفس جوهری روحانی است بحث میکنند که کتاب نفس و حس و محسوس شرح آنرا در بردارد (۱) .

---

۱ تقسیم علوم طبیعیه بهشت قسمت موافق آنچیزیست که‌در کتاب‌ارسطو در طبیعیات‌آمده و ازجهة مقارنه‌ایکه بین‌اسماء‌کتب ابن‌سینا وکتب ارسطواست این فرض ثابت‌میشود اسماء‌کتب ارسطودرموضوعات طبیعیه بقرار ذیل‌است : ۱-کتاب درسماع طبیعی که‌به «درتعلیم طبیعیات» یا «درطبیعیات» هم‌ترجمه شده و دارای هشت جزء است - ۲ - کتاب درسماء که دارای چهار جزء است (کتابی «در عالم» هست که جزء کتب طبیعی‌ارسطوآورده‌اند ولی یکی از مشائین متاخرآنرا نوشته‌وامتزاجی ازآراء مشائی‌ورواقی است ومعلوم نیست ابن‌سیناآندورا مخلوط کرده است یانه) کتاب دیگردر حدوث وفساد است که (دراینجاکون وفسادنامیده شده است) دارای دوجزءاست · وکتاب دیگردر حوادث سماویه یاجویه که همان آثار علویه‌باشد ودارای چهارجزء است واینطور بنظرمیرسد که جزءچهارم آن جداگانه تالیف‌شده است ·کتاب‌دیگر در نبات است که‌ازقرار معلوم‌مفقود شده است وکتاب‌دیگر درنبات که منضم بمجموعه طبیعیات‌ارسطو گردیده وچاپ‌شده است‌متعلق بارسطو نیست وبنظرمیرسد که مؤلف‌او نیقولادمشقی باشد که درزمان میلاد دررومیه تدریس مینموده - وکتاب‌دیگر درتشریح حیوانات ووظائف اعضاءآنهاست واسم آن بشکل‌تحت‌اللفظی (درتاریخ حیوانات) است ودارای ده جزء میباشد ولی جزء دهم‌ازارسطو نیست وبضمیمه‌آن کتابی در «نشوء حیوانات» است که‌پنج جزءدارد ودیگری‌درسیرحیوانات که‌جزء واحدیست وبعدازکتب مذکوره‌سه کتاب‌درنفس‌است که‌هشت‌رساله بآن‌تعلق‌داردازآنجمله‌رساله‌درحس‌ومحسوس‌ودیگری‌درذاکره وتذکار وسومی‌درنوم و یقظه ودیگری درمنامات‌ورساله دیگردرتاویل منامات ودیگری درطول حیات‌وکوتاهی‌آن ورساله دیگردرحیات‌وموت وآخرین‌آن‌درتنفس .

اقسامی ازحکمت طبیعی که درمقام‌فرع جادارند عبارتندازطب‌احکام نجوم که علمی‌تخمینی بوده وغرض ازآن‌استدلال‌ازاشکال کواکب براحوال عالم وبلدان واختیارات افرادومسائل‌مربوط‌بآن‌است. علم‌فراست‌یکی‌دیگر ازحکمت فرعیه است و غرض‌آن استدلال ازشکل وخلق براخلاق اشخاص میباشد. ودیگر از اقسام حکمت فرعیه علم تعبیراست وغرض آن استدلال از تخیلات حکمیه بنابرمشاهدات نفس ازعلم غیب بوده که قوه مخیله آنرا بمثال دیگرتصویر میکند وازجمله حکمت فرعیه علم طلسمات وازآنجمله نیزغیبیات است که غرض از آن امتزاج قوائی است که در جواهر عالم ارضی بوده وازآن قوه‌ای حادث میشود که آنقوه منشاء افعال غریبه‌واقع میگردد ودیگر از اقسام حکمت فرعیه علم کیمیا است.

علم اوسط یا حکمت ریاضی در نظر ابن‌سینا نیزدارای دو قسمت است قسمی اصلی که عبارتند از علم عدد - علم هندسه - علم هیئت وعلم موسیقی وقسمی فرعی که آنها متفرع براصول چهارگانه مذکوره میباشند از آنجمله فروع عدد عبارتند ازعلم جمع وتفریق علم جبر و مقابله واز فروع هندسه- علم مساحت- علم حیل متحرکه وعلم جراثقال وعلم اوزان وموازین وعلم آلات جزئیه وعلم مناظر ومرایا وعلم نقل میاه واز فروع علم هیئت- علم زیجات تقاویم و از فروع علم موسیقی اتخاذ آلات عجیبه غریبه چون ارغل وشبیه بآن.

علم‌الهی یاحکمت‌متعالیه بنابرنظر ابن‌سینا دارای پنج‌قسمت اصلیست و عبارتند از : ۱- نظر در معرفت معانی عامه جمیع موجودات از هویت وحدة کثرة وفاق خلاف تضاد قوه و فعل علت ومعلول ۲- نظر در اصول و مبادی چون علوم طبیعی - ریاضی - منطق و نقض اراء فاسده آنها ۳- نظر در اثبات حق اول وتوحید وصفات او ٤- نظر در اثبات جواهر اولیه روحانیه که از حیث منزلت اقرب مخلوقات باومیباشند ازآنجمله‌اند علم در احوال ملائکه کروبیان‌واثبات‌جواهر روحانیه ثانوی که‌آنان‌ملائک موکله سموات وحماه عرش ومدبرات طبیعتند ٥- درتسخیر جواهر جسمانیه سماویه و ارضیه برای جواهر روحانیه - اقسام مذکوره فلسفه اولی یعنی علم‌الهی نام دارد و کتاب ماوراءالطبیعه ارسطو مشتمل برآنست.

علم‌الهی نیز دارای فروعی است که عبارتند از معرفت کیفیت نزول

وحی واینکه مهبط وحی واجد خواصی است که از او معجزات مخالف با مجرای طبیعت صادر شده و از غیب خبر میدهد وهمچنین ابرار اتقیاء که بآنان الهام که شبه وحی است میرسد و کراماتی از ایشان که شبیه بمعجزه است سرمیزند وعلم معادهم ازفروع علم‌الهی محسوب است.

ابن‌سینا پس‌ازتقسیم وتوصیف‌حکمت بذکراقسام‌علم منطق‌میپردازد زیرا ابن سینا چون سایر حکماء علم منطق را آلت کسب حکمة نظریه و عملیه دانسته وآنرا وسیله حفظ ازارتکاب سهووغلط دراستنباطات فکری میشمارد ودر «رساله فی‌اقسام العلوم العقلیه» بنحوذیل تقسیمات منطق‌را شرح میدهد .

منطق دارای نه قسمت است ۱ـ قسمت اول مبین الفاظ و معانیست و کتاب‌ایساغوجی‌تصنیف «برفیریوس»(۱) که معروف به‌مدخل‌است درباره آن بحث میکنند ۲ ـ قسم دوم ـ درباره عدد معانی مفرده ذاتی که نسبت بجمیع موجودات عمومیت دارند بحث‌میکنند وماهیت این‌معانی بدون‌آنکه تحصیل وجودآن ویا قیام آن معانی در عقل مشروط بشرطی باشد توضیح داده میشود و کتاب معروف ارسطو بنام « قاطیغوریاس » بمعنی مقولات مشتمل برآنست ۳ـ قسمت‌سوم راجع است به‌ترکیب معانی مفرده ازنظر سلب وایجاب و تألیف قضایا وخبر واحتمال صدق و کذب درآن که کتاب معروف ارسطو بنام «بارامینیاس» بمعنی «عبارة» مسائل مذکوره‌را در بردارد ٤ـ قسم چهارم ـ ترکیب قضایا بکیفیتی که مؤلف دلیل شوند و افاده علم از معلوم به مجهول نمایند که در اصطلاح آنرا قیاس گویند میباشد و کتاب ارسطو بنام «آنالوطیقیا» یاتحلیل قیاسی مشتمل برآنست ۵ ـ قسم پنجم معرف شرائط قیاس است و طرز تالیف قضایائیکه مقدمه قیاس بوده تا آنکه اکتساب مسائل از طریق آن مختوم به یقین

۱ -«برفیریوس» شاگرد افلوطین‌است ودرقرن سوم بعداز میلادمیزیسته و کتاب‌او باسم‌ایساغوجی‌بمعنی «مدخل» معروف‌است وازآنجهته آنرا مدخل نام گزارده که برای ورودبمقولات ارسطو تحصیل‌و کسب‌آن‌لازم بنظرمیرسیده است وکلیاتی‌را درآن‌نام برده وتوضیح داده‌است که باعتباراوآن کلیات بایدسابق بر مقولات ارسطو باشد وعرب کلیات مدخل‌را بجنس ـ نوع ـ فصل ـ خاصه وعرض ترجمه نموده‌اند که درکتب‌منطق بکلیات خمس‌مشهورند .

گردد توضیح میدهد و کتاب « انالوطیقیا ثانیه » متعلق بارسطو حاوی مطالب مذکوره است ۶- قسم ششم- درباره جدل و مواضع کسب حجت از آن است که در کتاب ارسطو بنام « طوبیقا » شرح آن آمده است ۷ - قسم هفتم مشتمل بر تعریف مغالطات بود و کتاب دیگر ارسطو بنام «سوفسطیقا» متضمن آنست ۸- قسم هشتم- مشتمل بر قیاسات خطابیه ایست که در مخاطبات جمهور مفید بوده و در کتاب ارسطو بنام «ریطوریقا» درباره آن بحث شده است ۹- قسم نهم راجع است بکلام شعری واینکه کیفیت آن چگونه باید باشد و کتاب معروف ارسطو بنام « غرانیطیقا » (شکل صحیح این نام معلوم نیست) متضمن آنست.

اکنون که ازتقسیم حکمت ومنطق بنابرنظر ابن‌سینا فراغت حاصل شد بشرح موضوعات مذکوره میپردازیم- ابن‌سینا بطورکلی ازآنجائیکه منطق را علم آلی ووسیله صیانت انسان از سهو واشتباه میداند درجمیع کتب اساسی فلسفی خود مقدمهٔ ابواب منطق‌را مورد شرح و توضیح قرار داده تامشتغلین بحکمت راه خلاف نپویند وبا میزان منطق صحیح ازسقیم بازشناسند بنابراین مانیز دراول کار بشرح مختصرمنطق بنابرنظر وآراء ابن‌سینا میپردازیم .

تعریف منطق- درنظر ابن‌سینا منطق‌آلتی است که ذهن‌را ازخطا در هرتصور وتصدیقی مصون میدارد وعقیده دارد که منطق اسباب ونهج ایصال بحق را بصاحب خود اعطا مینماید .

ابن‌سینا توضیح میدهد : هرگونه معرفت و علمی یاتصور است و یا تصدیق وتصور علم اول بوده واکتساب آن بحد(۱) ویا آنچه که در مقام

---

۱ - حددرنظر علمای‌منطق‌عبارتست‌ازتعریف شئی بخواص ذاتی آن‌وحد را بچهار قسم‌تصور نموده‌اند ۱ - حداسمی وآن حدیست که ازصور مفهومات برای شخص حاصل‌میشود یعنی آنچه که‌در بدایت حال‌ازمفهوم‌لفظ‌تصورشودآنراحداسمی گویند - ۲- حدلفظی حدی‌را گویند که‌در مقابل‌سئوال سائل‌اظهراز مسئول عنه باشد چون سؤال‌درباره اسد که‌اگر پاسخ‌داده شودآنراشیر گویند لفظ شیردرنزد سائل اظهروبالنتیجه درك مفهوم‌آن برای‌او آسانتر خواهد بود-۳- حدرسمی وعبارتست‌از توضیح‌درباره لوازم‌خاصه شی مسئول‌عنه چنانکه‌اگرگفته شودانسان‌چیست و بحیوان

بقیه در صفحهٔ بعد

حد قرار گیرد تحصیل میشود چون تصور(۱) ما درماهیت انسان – و تصدیق از طریق قیاس تحصیل میگردد چون تصدیق باینکه کل را مبدأئیست . بنا براین حدوقیاس دوآلتی هستند که مجهولات را معلوم نموده و بمرحله روئت میرسانند. وهریك ازحدوقیاس ممکن است حقیقی وغیرحقیقی باشند ولیکن هریك برحسب حال خود منفعتی در بردارند و همچنین حد وقیاس ممکن است باطل باشند در حالیکه به حقیقی شباهت تمامی داشته باشند بنابراین فطرت انسانی در اکثر احوال کفایت تمیز بین اصناف مذکوره را ننموده چه آنکه اگر این قوه تشخیص برای هر کس قابل حصول میبود هیچگاه بین عقلا در مسائل اختلافی پیش نمیامد وهیچوقت برای فردی از آنان آراء متناقضی یافت نمیشد .

هریك ازقیاس وحدمولف ازمعانی معقوله ایست بتالیف محدود وبرای هریك ازآندوماده وصورتی است که باحصول صورت می توان تالیف راتمام شده دانست .

و لذا منطق بصناعت نظری تعریف شده است تاروشن نمایداز چه صور و موادی حد صحیح کـه حـد حقیقی باشد و از چه صورو موادی قیاس صحیح کـه در حقیقت ببرهان تسمیه شده است تالیف یافته و حاصل

بقیه ازصفحهٔ بعد

ضاحك تعریف شود ضحك که از لوازم خاصه انسان است حد رسمی نام دارد -٤- حدحقیقی آنست که از تمام ماهیته شئی وحقیقت آن گفتگو کند چون درتعریف انسان که اوجسمی است نامی حساس متحرك بااراده وناطق وشرط حقیقی آنست که جمیع احزاء از جنس وفصل وجمیع ذاتیات آن بکیفیتی که هیچیك ازنظردور نماند موردتذکر قرارگیرد ولازم است اعم قبل ازاخص وجنس قریب قبل ازبعید بیاید وتعریف وقتی صحیح است که بحدحقیقی تعریف درآید .

۱- تصور برحسب اسم تصور مفهوم شئی است که موجود دراعیان یعنی درخارج نباشدوتصور درموجودات و معدومات هر دوجاریست یعنی میتوان معدوم وموجود راتصور نمود ولی تصور بحسب حقیقه یعنی تصور ماهیت چیزی که وجوداو معلوم و موجود باشد وشیخ میگوید آنچه که درذهن حاصل شود یاصورماهیات است یااذعان واعتراف واعتقاد بمطابقت آن صور است باموجود که صورماهیات موجود درذهن را تصورواذعان بمطابقت آنرا تصدیق گویند :

میگردد ونیزاز چه‌صور وموادی حداقناعی یاباعتبار دیگررسم(۱)تدارك میشود و همچنین منطق به ما میآموزد قیاس اقناعی ازچه صور و موادی ترکیب یافته که اگردارای قوت‌کافی وشبیه بیقین‌باشد جدل نامیده‌شده و اگر ضعیف و ظنی درآید خطابی عنوان یافته‌است ونیزمنطق تعلیم‌میدهد ومعرفی مینماید که حدفاسد و قیاس فاسد که مغالطه نام دارد از چه مواد وصوری تالیف گردیده که برهانی بودن ویا جدلی‌بودن آن‌بنظرمیایددر صورتیکه هیچیك ازآندو نبوده ومغالطه‌ای بیش‌نیست . و منطق صورة و ماده قیاسی‌را بدست میدهد که تخیلی‌بوده ونفس باستماع‌آن‌راغب است نه‌فقط ایجاد تصدیق نمینماید بلکه‌بسط وقبضی ازآن حاصل میشود وآنرا قیاس شعری گویند . بنابراین‌آنکس که‌بعقیده ابن‌سینامجهز بصناعت‌منطق گردد ومسائل وقوانین آنراعمیقاً درك‌نماید وجوه کلام‌معقول راازهر نوع وکیفیتی باشد تشخیص‌تواند داد و بنا بهمین عقیده است که میگوید « نسبت‌منطق درتعقل چون‌نسبت نحو بکلام ویاعروض‌بشعراست ولیکن فطرة سلیمه ممکنست ازنحو و عروض مستغنی باشد ولی فطرت انسانی بهرشکل که باشد نمیتوانند ازعلم‌منطق بی‌نیاز گردد مگرآنکه موید از باریتعالی باشد . »

ابن‌سینا میگوید چون مخاطبات نظری مولف ازالفاظ است و افکار عقلی از اقوال عقلی تالیف شده‌اند و از آنجائیکه مفرد قبل از مولف قرارداد شرح‌وتوضیح درباره مفردباید مقدم‌از توضیح‌درباره مولف باشد بشرح‌ذیل .

۱ - لفظ‌مفردآنستکه دلالت برمعنائی‌داشته وجزء ازآن‌لفظ نمیتواند دلالت ذاتی‌برجزءمعنی‌داشته باشدمثل لفظ‌انسان .

۲ - لفظ مرکب یا مولف‌آنست که دلالت برمعنائی‌داشته باشد و دارای اجزائی باشد که‌از التیام اجزاءآن معنی‌جمله بدست‌آید مثل‌جمله « انسان راه‌میرود . »

---

۱ - ممکن‌است‌شئی بامتیازی‌که درباره‌ای جهات‌ازاشیاء دیگرداردمفهوم ومعلوم‌گردد یعنی‌بعوارض وخواص تحت‌تعریف درآید نه‌بصفات ذاتیه‌واین تعریف راتعریف برسم‌گویند .

٣. لفظ مفرد کلی آنست که دلالت بر کثیرین کـه درمعنی متفقند نماید خواه کثرت در وجود چون انسان یا کثرت در جواز توهم چون شموس.

٤ - لفظ مفردجزئی آنستکه معنای اومافوق‌معنی واحد نباشد یعنی فقط دلالت بریك‌معنی‌مشخص‌داشته باشدچون زید مشارالیه (١)

ذاتی وعرضی - هر کلـی میتواند ذاتی ویاعرضی باشد - ذاتی آنستکه مقوم‌ماهیت شیئی یعنی قوام ذات‌شئی باوست چون انسان و حیوان کـه علم بمفهوم ذاتی انسان بدون آنکه حیوان بودن او معلوم گـردد میسر نیست و آنچه که ذاتی نیست مثل مجموع زوایای یك مثلث مساوی بادوقائمه درمثلث وچون سواد برای انسان که آنچه که ذاتی نباشد عرضی خواهدبود - گاهی اشتباه میشود و گمان می کنند این عرض همانست که درمقابل جوهر قـرارمیگیرد درصورتیکه عرض ممکنست جوهـری باشد چون‌سفید وعرض غیرجوهری چون سفیدی ابن‌سینا نظریه « برفیریوس » را که قبلا بآن اشاره شد پسندیده و موضوعاتی را که او در کتاب خود موسوم به «مدخل» آورده ودرآن‌باره بحث کرده است پذیرفته ودرمنطق خود براه او رفته است و الفاظ خمسه یا الفاظ کلیه خمسه راکه در کتب منطق به کلیات خمس‌مشهور است مورد توجه قرارداده ومیگوید :

---

١ - بنابرگفته قدمارکن‌منطق الفاظ‌است وصحت وبطلان مسائل‌منطقی‌هم چون‌مؤلف از الفاظ میباشند وابستگی بلفظ دارند. نسبت‌بمنطق ارسطوکه سایر حکمای‌قدیم‌هم‌عیناآنرا معتبرشناخته ومورد درس‌وبحث‌قرار داده‌اند وتازمان‌حاضر هم‌دردانشگاه‌ها تدریس میشود اشکالات وایرادات سختی ازطرف پاره‌ای ازعلما وبخصوص در قرن هفدهم‌که اروپا میرفت از زیر سلطه فلسفه مدرسی ویونانی خلاص شودوارد شده ومنطق‌ارسطوراکافی براکتشاف مجهولات ندانسته وآنرا مردود شناخته اند ازآنجمله «بیکن» دانشمند انگلیسی درکتاب خود مرسوم به «درپیشرفت علوم» میگیرید «رکن‌منطق ارسطوبرلفظ‌قرار دار وازجمله اسباب ضعف‌آن‌آنست‌که حججٖ‌مرکب ازقضایا بوده وقضایا مؤلف‌از الفاظند والفاظ جز آثار متداوله بین‌مردم واشارات به‌مدرکات جمهور درباره اشیاومدرکات‌آن نیست ونمیتوان بصحت‌قضایائی که مؤلف‌ازالفاظند اطمینان یافت» «دکارت» نیزدرمقاله خود موسوم به« اسلوب » میگوید : قواعد منطق باصحت و اتقانی که دارد مجهولی را معلوم نمیکند وفقط پاره‌ای‌اصطلاحات میاموزدکه بقوه تفهیم‌وبیان میافزاید.

کلیات‌خمس‌عبارتند از ۱-جنس ۲- نوع ۳- فصل ٤- خاصه ٥ ـ رض عام . آنچه که عامتر ازاونباشد وبر کثرتی از مختلف‌الانواع دلالت کند آنرا جنس گویند چون حیوان که برانسان و حیوان بمعنی اخص دلالت دارد ونوع بر کثرتی دلالت خواهد داشت که متفق‌الحقیقه باشندچون‌انسان و فصل‌آن‌کلی ذاتی‌را گویندکه برتمیز نوعی از انواع تحت جنس اطلاق میشود مثل ناطقیت درانسان وخاصه‌آن کلی دال برنوع واحدی را گویند که درجواب سئوال نه ذات بلکه عرض گفته میشود مثل‌ضاحك برای انسان وعرض عام عبارتست ازهرکلی مفرد عرضی که درمعنای‌آن انواع کثیری شرکت داشته باشندمثل سفیدی بوعلی‌سینا برای ورود در مسائل مهمتر منطق وقضایای مولف و از آنچه که قضایا ضرورةً باید ترکیب کردند به بحث پرداخته و بشرح در باره آنان اقدام کرده است‌موارد مذکوره عبارتند از :

۱- اعیان - اوهام - الفاظ و کتابات - شئی ممکن است عین‌موجود درخارج باشد ویاصورة موجود دروهم یا عقل که‌آن صورمأخوذ ازوجود خارجی شی است این دوشکل از موجودیت درنواحی وامم مورد اختلاف نیست اما الفاظ که برصورة موجود دروهم و یاعقل دلالت‌دارند و کتابت که دال برلفظ است برحسب اختلاف نواحی وامم مختلف میشوند.

بوعلی سینا پس‌ازآنکه بشرح مذکور علل اتفاق واختلاف‌دراعیان واوهام را بیان میکند بشرح اسم - کلمه و اداة که‌باصطلاح نحویون‌همان اسم وفعل وحرف باشد میپردازد وسپس«قول» را تعریف میکند که قبلا در تعریف مرکب شرح آن داده شده است - پس‌از ذکر مقدمات مزبوره وارد تعریف اجزاء قضایای منطقی شده و بکیفیت ذیل هر يك را توصیف می‌نماید .

۱- «قضیه وخبر» - قضیه وخبر قولیست که حاکی ازنسبت بین دو شئی بوده واحتمال صدق و کذب درآن رود یعنی ترکیب قضیه عبارتست از موضوع محمول ورابطه .

۲- محمول محکوم به راگویندکه باعتبار نسبت‌آن بموضوع ممکن است منفی یا مثبت باشد.

۳- موضوع آنست که حکم برآن بار میشود بدینمعنی که برای

موضوع چیزی را موجودمیدانیم یا چیزی را ازاو سلب مینمائیمو علی‌ای حال باعتباری منفی وباعتباری مثبت خواهد بود وتصویر موضوع ومحمول درجمله «حسن نویسنده‌است» چنین است که حسن‌موضوع نویسنده محمول ونوشتن برای‌حسن موجود خواهد بود.

٤- جهات- جهات سه‌قسم است ١- واجب که دلالت بردوام وجود دارد و ممتنع دال بر دوام عدم است و ممکن که بردوام وجود و عدم دلالتی ندارد.

٥- مقدمه - قولیست که چیزی را برای چیزدیگر ایجاب کرد ویااز آن سلب مینماید.

٦- ضروریات - هرچیزی که درپیشگاه عقل موصوف بوصفی باشد ومادام که عین ذات موجود باشد بنحو دائم یاغیردائم‌وصف موجودخواهد بود چون هرمتحرکی بالضروره جسم‌است.

چون بنای ما در این وجیزه براختصار است از ذکر شکل قضایا که‌آیا حملیه است یا شرطیه متصله است یامنفصله موجبه است یاسالبه‌کلیه است یا جزئیه مخصوصه است یا مهمله‌میگذریم و همچنین در مواد قضایا ثنائی‌بودن یا ثلاثی معدوله بودن یا بسیطه وارد نمیشویم ازتناقض وعکس هم صرفنظر مینمائیم و به‌تعریف قیاس و قیاس اقترانی میپردازیم و سپس به‌برهان وآنچه که ما راکمك وياری میدهد عطف‌توجه مینمائیم.

بوعلی سینا پس‌از ذکرمقدمات قیاس که بیان معانی مفرده و وجوه دلالت الفاظ برآن و کیفیت تالیف معانی به‌ترکیب خبری مشتمل برموضوع ومحمول که موسوم به‌قضیه و احکام آن باشد فراغت حاصل میکنند به‌بیان قیاس وارد میشود وآنراچنین تعریف میکند.

تعریف قیاس - قیاس بنظر ابن‌سینا مولف ازاقوالیست که درصورت وضع، قول دیگری نه بالعرض بلکه اضطراراً و ضرورة بدست میاید که نتیجه‌آن حصول تصدیق است.

تقسیم قیاس - قیاس باقترانی‌واستثنائی تقسیم میشود وقیاس‌اقترانی به‌حملی صرف و شرطی صرف و مختلط منقسم شده‌اند و ما برای رعایت اختصار وارد جزئیات نمیشویم فقط به‌تعریف قیاس اقترانی وآنهم قسمت حملی‌آن که بجزمی هم نام‌گذاری‌شده میپردازیم چه‌آنکه این‌نوع ازقیاس

را شکل اول وبدیهی‌الانتاج دانسته‌اند .

قیاس اقترانی - مرکب ازدومقدمه است «مثل هرجسمی مولف‌است وهرمؤلفی محدث‌لازم میاید که جسم محدث باشد » وهرمقدمه‌ای مشتمل بر موضوع ومحمولیست که مجموع آحادیکه ازتحلیل بدست آید چهار مقدمه خواهد بود جزآنکه یکی ازچهار مکررمیگردد بنابراین میتوان مجموع مقدمات را سه‌دانست‌متکرر را حدوسط گویند و باقی را طرفین و رأسین خوانند طرفی را که بخواهیم محمول لازم قراردهیم طرف اکبر نام دارد وآنچه که موضوع لازم واقع شودطرف اصغر نامیده میشود و مقدمه‌ایکه طرف اکبر درآن باشد کبری ومقدمه دیگر که متضمن طرف اصغر باشد صغری گویند-تالیف صغری‌و کبری‌راقرینه وهیئت اقتران راشکل‌خوانده‌اند وقرینه‌ایکه ازذات‌آن قول‌دیگری‌لازم‌آید قیاس نام دارد«Syllogism» ولازم مادامیکه لازم نشده است بلکه قیاس بسیاق‌آن رود مطلوب تسمیه گردیده واگر لازم شد نتیجه نام‌خواهد داشت.

برهان - درتصور وتصدیق-هرعلمی یا معنائی را تصویر مینماید یاتصدیقی(۱) را ایجادمیکند وچه‌بسا تصوراتی که تصدیقی درپی ندارند - مفردات بنابر رای ابن‌سینا نمیتوانند موردتصدیق و تکذیب قرارگیرند - هرتصدیق‌ویاتصوری ممکن است درنتیجه بحث و فحص مکتسب واقع شوند و یا بشکل ابتدائی وبدون‌آنکه مسبوق بسابقه‌ای‌باشد حاصل‌آیند .

آنچه که اکتساب تصدیق را میسور مینماید قیاس و یا اموری شبیه بآنست واکتساب تصوربا«حد» واموری شبیه بآن بوجهی که قبلا متذکر شدیم‌حاصل‌میگردد . بنابرنظر ابن‌سینا قیاس دارای اجزاء مصدق ومتصور است«حد» فقطازاجزاء متصوره ترکیب یافته است. بدیهی است که‌اجزاء الی غیرالنهایه نیستند تاآنکه حصول علم بااکتساب اجزاء دیگری که شأن آن اجزاء نیز غیرالنهایه بودن است امکان‌داشته باشد زیرا امکان تحصیل علم بشکل مذکور میسر نمیشودولذا امور به‌مصدقات ومتصورات‌بلاواسطه

۱- ابن‌سینا ازتصدیق اذعان بحقیقی بودن‌امررا اراده‌میکند ودر نظر او حقیقی صفت‌کائن واحدبتنهائی نیست‌بلکه جمله اموراز قبیل محسوسات معقولات بنا برعقیده‌وی حقیقی‌هستند .

منتهی میگردد یعنی تصدیقات وتصوراتی که معلوم‌بودن‌آنها احتیاج بکسب اجزاء دیگری ندارد : اینك مصدقات بلاواسطه که بنا برعقیده ابن‌سیناعلم مارا ایجاد میکنند برمیشماریم :

۱ـ محسوساتـ اموری هستند که حس وقوع‌آنرا تصدیق میکند مانند سفیدی برف ونورآفتاب وامثال‌آن .

۲ـ مجربات ـ اموریست که حس باشرکت قیاس تصدیق بروقوع آن‌مینماید بدین توضیح که‌دراحساس‌ما وجود شئی برای ایجاد شئی دیگر مکرر گردد چون حرکات مرصوده سماویات که وقوع‌آن ممکن است در بدوامر اتفاقی وعرضی فرض‌شود ولی باتکرار آن و عدم وقوع اختلافی در ذکرواحساس ما تصدیق تحصیل میشود واجتماع احساس وذکر باقیاس بمرحله‌ای میرسد که نفس به‌تصدیق‌آن قیام نموده و غدغن است که شأن حرکت کواکب وسماویات هماناتغییرفصول وسایرآثار مترتبه برآنست.

۳ـ متواترات ـ امور تصدیق شده‌ایست که ازتواتر اخبارتحصیل میگرددو نمیتوان‌آنرا محمول برتوطئه بر کذب‌ازجهة اغراض خاصی فرض نمود.چون ضرورت تصدیق ما بروجود شهرهای موجوده درجهان‌اگرچه ما خودآنرا مشاهده نکرده باشیم.

۴ـ مقبولات ـ آراء مصدقیست که از اشخاص موثق مسموع افتد وآن امور یا راجع است بامور سماوی یانتیجه فکر فردی که از اوهام فارغ باشدمثل اعتقاد بأموری که‌ازائمه‌شرائع رسیده ومورد قبول‌یافته‌است (قبل‌ازآنکه تحقق‌آنرا برهان تصدیق کرده باشد)

۵ـ وهمیات ـ آرائیست که وهم بنابر تبعیت ازحس اعتقادبآن را ایجاب مینماید مثل اعتقاد به‌غیر متناهی بودن ملاء ویا منتهی‌شدن‌کل بخلاء که این دومثل بنابرنظر ابن‌سینا از وهمیات کاذبه بوده و وهمیات‌صادقه که عقل نیز ازآن تبعیت دارد موجودند چنانکه گفته‌اند جسم واحد دروقت واحد دردومکان نخواهدبود وهمیات ازاینگونه بطوریکه ابن‌سینامیگوید دربادی امر قبل‌تمیز ازاولیات عقلیه نیست وفطرة برعقلی‌بودن‌آن‌شهادت میدهد ولی بطورکلی فطرة انسانی‌آنچه راکه ایجاب نماید میتواند صادق آید بلکه تنها فطرة عقلیست که مصدقات صادقه را تمیزنمیدهد و فطرة ذهنی چه‌بسا که بامورکاذبه منتهی میگردد .

۶- ذائعات - عبارتست ازمقدمات و آراء مشهوره و محموده‌ایکه تصدیق بدان واجب است و این تصدیق از جهة شهادت مردم است مثلا باینکه عدل جمیل است و یا بنابرشهادت اکثریت یا شهادت علما یا اکثر ایشان یا افضل آنان در چیزی که مخالف بارأی جمهور نیست و ذائعات نه‌ازباب ذات ونفس اوست که فطرة مورد تصدیق قرار میگیرد زیرا آنچه که ذائعات باشد ازاولیات عقلی ووهمی نبوده بلکه غیرفطریست(۱)ولکن درنزد نفوس مقرر و مقبول افتاده بدان‌علت که عادت مستمراً برآن‌جاری گردیده است وچه‌بسا محبت سالم ومصالحی که انسان ناگزیر ازآن و محتاج بآن است ویااخلاقیاتی ازقبیل‌حیا واستئناس داعی برمقبولیت ذائعات واقع شده یا سنن قدیمه‌ایست که منسوخ نشده و یا ازجمله اموریست که براستقرار کثیره بنیان گرفته واستحکام یافته است.

۷- مظنونات - آرائیست که مورد وقوع تصدیق قرار میگیرند و ذهن‌هم امکان نقیض آنرا بخاطر میاورد ولی درعین‌حال بآنچه که گمان‌برده مایل‌تراست. ولی‌اگرنقیض‌آن‌رأی بذهن عرضه شود وقبول ننماید مظنون صرف‌نبوده ودرتحت این شرط معتقد نام دارد.

۸- مخیلات - مقدماتیست که برای حصول تصدیق بکار نمیرود بلکه عبارتست از اینکه چیزی را انسان چیز دیگر یا صفتی و آثاری را اثری جزآنچه که واقع وحقیقت است بداند و اکثر تنفیرنفس ویا ترغیب آن به‌تتبع‌مخیلات حاصل میشود چنانکه عسل را تلخ خیال کنندوازخوردن آن متنفر گردند ویاآنکه تهور را شجاعت وجبن را احتیاط نمایش دهند که طبع بدان راغب گردد.

۹- اولیات - عبارتست ازقضایا یامقدماتیکه درنفس انسان‌ازجهة

---

۱ - یعنی‌ذائعات ممکن‌است مورد شك‌وتردید واقع شود وبخلاف اولیات عقلیه‌ووهمیات صادقه فطریه که‌منوط بخلقت واحده اصلیه عقلی‌ووهمی (تابع‌حس) ظاهردراکثریت قریب باتفاق مردم میباشند یعنی‌اکثریت مردم‌که‌فطرة صحیح‌دارند دراولیات عقلیه و وهمیات صادقه بره شك‌وخلاف یاخطا نمیروند -

قوه عقلیه اوحادث میشوند بدون آنکه جز ذوات (۱) آن قضایا یا مقدمات سبب دیگری موجب تصدیق گردد و آن قوه مفکره ایست که جامع بین بسائط بر سبیل ایجاب و سلب است. زیرا وقتیکه بسائط از معانی حادث گردید و حدوث آن بسائط در نفس انسانی خواه بکمك حس یا خیال ویا بوجه دیگر حاصل آید و فکرت جامعه بتالیف آن بسائط بپردازد لازم میاید ذهن ابتدا وبدون علت دیگری آنرا تصدیق کند بدون آنکه شاعر برتالیف آن فی الحال باشد وبلکه انسان تصور میکند دائما بآن تالیف ونتیجه آگاه بوده و علم داشته است مثلا دراین قضیه «کل اعظم از جزء است» از حس واستقراء دراین باره استفاده نمیشود - ممکن است حس افاده تصور کل - اعظم و جزء را بنماید ولی تصدیق باین قضیه جبلی بوده ووهمیات صادقه ایکه قبلا توضیح داده شد نیز ازاین جمله است.

تااینجا مبادی علم ودو رکن اصلی که تصدیق و تصور باشند بیان گردید ونرخ ندادیم که مصدقات بلافاصله چیست و مبادی معرفت در نزد ابن سینا چگونه بوده و کدام است و اینك به تعریف برهان ومختصری از وجوه ومتعلقات آن بنابرنظریه ابن سینا میپردازیم.

برهان - برهان قیاسیست که از یقینیات تالیف یافته و از آن نتیجه یقینی حاصل میشود و یقینیات عبارتند از اولیات و ملحقات آن ازآنجمله وهمیات صادقه وتجربیات ومتواترات ومحسوسات.

بوعلی سینا ذائعات مقبولات ومظنونات را بشرحیکه گذشت خارج از یقینیات میداند وآنانرا ازمبادی معرفت نمیشمارد. بلافاصله تعریف برهان از ذکر خصوصیات وجزئیات آن واقسام براهین ازبرهان مطلق - برهان «لم» وبرهان «ان» میگذریم وهمچنین ازامهات مطالب چون مطلب «هل» مطلب «ما» ومطلب «لم» ومطلب «ای» صرفنظر میکنیم.

همانطور که هرعلمی واجد موضوعات- مسائل ومقدمات یامبادیست براهین هم دارای مسائل- مقدمات وموضوعات میباشند.

۱- مبنای این رأی بروجود جمله مصدقات بلاواسطه است چنانکه میتوان گفت این عقیده شخص کوری را که نسبت بین کثرت ووحدة را نمیداند وندیده است بنابر اولیات عقلیه باید تسلیم باضافه کثرت و وحدت گردد واین رأی برعدم انتقاد مبادی اولی نیز دلالت دارد واکثرفلسفه مشائیه وافلاطونیه وفروع آن دومکتب براین پایه قرار دارد.

موضوعات ـ عبارتند ازاموری که درعلوم قرار گرفته واغراض‌ذاتیه آنها مطلوب است مثل مقدار درهندسه وعدد درحساب ومثل جسم از جهة حرکت و سکون درعلم طبیعی و چون وجود وحدت درعلم الهی و برای هریك ازاین موضوعات اعراض ذاتیه‌ایست که مخصوص باوست چون زوج وفرد دوعدد ومثل استحاله و نمو و زبول وغیره برای جسم طبیعی و مثل قوه وفعل وتمام ونقصان حدوث وقدم وشبیه بآن برای موجود .

مقدمات براهین‌بایستی صادق یقینی وذاتی باشندو ناچاراست‌به‌مقدمات اولیه‌منتهی شود که هم کلیت داشته‌باشدوهم‌ضروریت وبرای رعایت‌اختصار ازحمل ذاتی به‌تعریف مقدمه اولیه وکلیت میگذریم.

مسائل برهانیه عبارتند از قضایای مخصوص بعلم و بالنتیجه احوال موضوعات بوسیله برهان بحث میشود وبرمسائل برهان اقامه میگردد و برهان دراین دو بامقدمات‌آن بدست میاید.

بنابرنظر ابن‌سینا قبل ازآشنائی به‌براهین اصولی را باید آموخت و آن اصول سه نوع است وعبارتند ۱ـ حدود ۲ـ اوضاع ۳ـ مقدمات

حدود افاده تصوری میکند که از موضوعات صناعت و عوارض آن نیست مثل‌آنکه نقطه طرفی است که جزئی برای‌آن نیست وبدیهیست این بیان افاده تصدیق نکرده و ایجاب و سلب هم درآن راه ندارد ـ اوضاع مقدماتیست که فی‌نفسه روشن و واضح ومدلل نیست ولیکن متعلم یا درعلم دیگر ویا بعداز چندی درهمین علم بدان برمیخورد و برتسلیم باو و بیان بآن وارد میشود چنانکه در اوائل هندسه میگویند بین دو نقطه مفروض بیش‌ازیك خط‌مستقیم نمیتوان رسم کرد مقدمات مثل‌آنکه میگویند مقادیر متساویه بامقدار متساویند .

تااینجا امهات مطالب منطقی بنحو اختصارکامل بنابررأی وعقیده ابن‌سینا توضیح داده‌شد وروشن گردید مبادی معرفت وشکل استنتاج از مسائل درنظر ابن‌سینا چگونه‌است واینك متمم‌آنرا که‌راجع بتعریف‌اشیاء باشد موردبحث‌قرارمیدهیم ـ ابن‌سینا معتقداست که هرگونه‌معرفت وعلمی یابنحو تصور است ویاتصدیق ویابیان‌میکند علم‌بذوات اشیاء تصورنامیده میشود وعلم‌بنسبت‌این‌ذوات‌بعضی بابعضی‌دیگر بطریق‌سلب وایجاب‌تصدیق نام‌دارد .

وصول بتصدیق باحجت ممکنست ووصول بتصور تام با «حد» اشیاء موجوده یا ازقبیل اعیان شخصیه هستند چون زید واین درخت و این شهر یا از باب امور کلیه اند چون انسان - شهر - درخت وغیره.

فرق بین کلی وجزئی وچگونگی اطلاق هریك از آندو قبلا اشاره شده است. کلیاتی که دراینجا مورد توجه است کلیاتیست که در براهین استعمال میشوند علم، بکلی گاه بطور اجمال است مثل مفهوم ازمجرد اسم و سایر اسماء والقاب یا انواع واجناس وگاه مفهوم کلی بروجه تفصیل ومحیط بجمیع ذاتیاتیست که قوام شئی بدان بوده ودرذهن ازسایرین ممتاز گردیده وامتیاز آنهم تام باشد اینشکل ازتفهیم وتعریف را «حد» گویند واگر تنها تعریف شرح اسم بوده وذاتیات مقومه یافت نشود ومفهوم کلی باصفات ذاتیه مقومه انجام نگیرد اجناس وانواع وفصول درآن تعریف راه نداشته باشد و فقط ازراه عوارض وخواص تعریف شود آنرا « رسم » گویند. وبرای رعایت اختصار ازتوضیح حدورسم ناقص میگذریم وبطوراجمال تعریف حد درنظر ابن سینا عبارتست ازقول دال برماهیت شئی وقول مولف ازاعراض شئی و خواص آن تعریف رسم است و لامحاله بنظراو «حد» مرکب ازجنس شئی وفصل ذاتی اوست وآنچه که جنس و فصلی نداشته باشد دارای حد نبوده و تحت تعریف حدی قرار نمیگیرد وازآنجائیکه «حد» تام باید مرکب ازجنس وفصل ذاتی شئی باشد لذاعلل ذاتیه که همان علل اربعه باشند واجناس عشره که مقولات عشرهم نام دارد داخل در حدود اشیاء میشوند بنابراین برای بیان حد شئی لازمست آنچه را که بخواهیم حدش را تعیین کنیم اول بار باید دید بکدام جنس از جمله مقولات عشر تعلق دارد و سپس با در نظر گرفتن جمیع محمولات مقومه اودرآن جنس وعللی که درآن موجود است میتوان علم به مفهوم وتعریف بن برحد تام پیدا نمود - اینك اجناس عشره وعلل اربعه را ذیلا شرح میدهیم.

اجناس عشره - عبارتند: از ۱- جوهر ۲- کم ۳- کیف ٤- مضاف ٥ - این ٦ - متی ۷- وضع ۸ - ملك ۹ - فعل ۱۰- انفعال.

بنابرتعریف ابن سینا جوهر آنستکه وجودذات او درموضوع نباشد یا «موجود لافی الموضوع» یعنی جوهر قائم بذات خوداست وازموضوع محل قریبی را اراده میکنند که بنفس خودقائم استنه بتقویم شئی حال درآن یا بعبارت

دیگر محلیست که مستغنی از حال است چون رنك جسم که ماهیت جسم قائم و متقوم بلون نیست بلکه لون حال و عارضی بوده و بعداز قوام ماهیت جسم بذاته بدان ملحق میشود . دیگراز اجناس عشره « کم » است وآنچیزیست که ذاتا قبول مساوات واللا مساوات وتجزی میکند و آن یا متصل است باین معنی که برای اجزاء او بالقوه حد مشترکیست که در آن متحد میشوند چون نقطه برای خط ویا آنکه منفصل است که برای اجزاء او اتحادی نه بقوه و نه بفعل نمی توان فرض کرد چون عدد. متصل ممکنست ذاوضع باشد یا عدیم الوضع ذاوضع آنستکه برای اجزاء او اتصال وثبات باشد و امکان اشاره بهریك از آنها نسبت بدیگری که در کجاقرار گرفته میسر گردد ودیگراز شرایط ذاوضع آنستکه پاره‌ای ازاین اجزاء ازجهت واحده‌ای قبول قسمت میکنند یعنی قابل تقسیمند چون خط و اجزائیکه از دوجهت متقاطع بر قوائم تقسیم میشوند چون سطح واجزائی که از سه جهة تقسیم میشوند که بعضی بر بعضی دیگر قائمند چون جسم مکان نیز درنظر ابن سینا ذووضع است زیرا بعقیده او مکان سطح باطن از جسم حاویست وزمان که بنابرای ابن سینا مقدار حرکت است دارای وضع نیست واگرچه اتصال برای آن فرض میگردد وماضی ومستقبل آن درطرفی که «آن» باشد متحد میشوند اما ازآنجائیکه اجزاء زمان معاً ایجاد نمی گردند ذاوضع نخواهد بود ودیگراز اجزاء عشره مضاف ویا اضافه است وآن معنائیست که وجود آن باقیاس بوجود شئی دیگر قابل درك خواهد بود وجز آن وجود دیگری ندارد مثل ابوة باقیاس بنبوت. کیف — وآن عبارتست ازهر گونه هیئت قاره درجسم که اعتبار وجود آن در جسم نسبتی برای جسم به خارج وهمچنین برای اجزاء آن ایجاب نمینماید وبرای کیف اعتباری نیست تاباتوجه بآن اعتبار واجد جزئی گردد مثل بیاض و سواد وتربیع برای سطح واستقامت خط وفردیت عدد . دیگر ازمقولات «این» است ومراد ازآن نسبت جوهر بمکان اشغالی اوست وهرجسمی دارای «این» است . دیگراز مقولات « متی » است وآن عبارتست ازنسبت شئی بزمان محدود . وضع ـ وآن عبارتست ازبودن جسم بحیثیتی که برای اجزاء بعض آن ببعضی دیگر نسبتی بانحراف یاموازاة ویاجهات باشد . دیگرازمقولات «ملك» است وبه «جده» نیز تسمیه شده است ومعنی محضی ازآن عبارتست ازنسبت جسم بجسم که منطبق برجمیع بسیط جسم یا بربعض آن باشد وآن یا

طبیعی است مثل پوست حیوان ویا ارادی است چون لباس انسان دیگر از مقولات « فعل » است و آن عبارتست از نسبت جوهر بامر موجودی غیر قارالذات که پیوسته در حال تجدد و تصرم باشد چون تسخین و تبرید و «انفعال» که یکی دیگر از مقولات است عبارتست از نسبت جوهر متغیر به سبب مغیر چه آنکه هر منفعلی فاعلی دارد وهر گرماوسرمایی از گرم کننده وسرد کننده ایجادمیشود .

اقسام علل - ابن سینا بموجب تقسیم ارسطو علل را بچهار معنی اطلاق مینماید اسعلة فاعلی که از اوحرکت صادر گردیده ومسبب وجودشئی است مثل نجار برای ایجاد کرسی وپدردر مورد بوجودآوردن طفل ٢-علت مادی که ازوجود اووجود شئی تکوین میگردد مثل چوب برای کرسی علت صوری که صورت هرچیزی راجع بآ نست وتاصورت مقترن بامادہ نباشدشئی تکوین نمی گردد مثل صورت کرسی ٤ - علت غائی که باعث ایجاد بوده وشئی بخاطر آن مطلوب بوجود میایدچون سکونت درخانه وجلوس بر کرسی وهریك ازاین علل یاقریب است یابعید یابالقوه است یا بالفعل ویا خاصه ویا عامه ویا بالذات ویابالعرض ودراشیاء علل مذکوره بطور واحدوبطورجمع یافت میشوندو برای رعایت اختصار ازذکر جزئیات مذکوره صرفنظر میکنیم وبحث درمنطق ابن سینارا دراینجا خاتمه میدهیم .

حکمت ابن سینا

بطوریکه دراوائل ودرقسمت تقسیم حکمت بنظری وعملی ملاحظه شدحکمت نظری بنابر نظریه ابن سینا بعلم اسفل یا طبیعی و علم اوسط یا ریاضی وعلم اعلی یاالهی تقسیم میشود و ابن سینا در بحث حکمت نظری بتقلید از ارسطو از علم اسفل یا طبیعی شروع مینماید بدیهی است این تقلید بنحویکه در مقدمه این مقال ذکرشد برای آنست که بوعلی سینا در کتب نجات و شفا بشرح حکمت مشائین پرداخته و ناگزیر از آن بوده

است که تقسیمات ارسطو واضح حکمت مشائین را هم در بحث راجع بآن متابعت نماید بنابراین در گفتگوی از فلسفه ابن‌سینا باید بحث درطبیعیات را مقدم برسایر قسمتها شروع نمود.

طبیعیات ـ ابن‌سینا همانطورکه در تعریف حکمت زنرا بصناعتی نظری تعریف کرده است طبیعیات را نیز که یکی از اقسام ثلاثه آنست بصناعت نظری میداند ومیگوید علم طبیعی صناعت نظریست وموضوع آن اجسام موجوده ایست که در معرض تغیر وتبدل قرار گرفته وموصوف بآن حرکات وسکنات میباشند. ابن‌سینا ورود درمبادی علوم جزئیه‌را ازوظائف علمای آن علوم نمیداند بلکه معتقد است مبادی علوم جزئیه باید بتوسط صاحب‌علم کلی که آن‌علم‌الهی بوده وناظر بمابعلی‌الطبیعه میباشد بیان گردد ولی در پیروی ازاین‌عقیده بنارا برمسامحه گذارده و وارد دربحث مبادی علوم طبیعه در مبحث طبیعیات که به‌نسبت علم‌الهی علم‌جزئیست شده است.

مبادی علم طبیعی ـ ابن‌سینا اجسام طبیعی را مرکب از ماده و صورت میداند که ماده محل و صورت حالت است و میگوید جسم طبیعی جوهریست که میتوان امکان دارابودن امتدادات ثلاثه را درآن فرض‌نمود و امتدادات موجوده در جسم ملائم باطبع مادهٔ آن است و ماده عاری از بعدیکه فرضی امتداد درآن شده است نمیباشد. بعد واقطار حدماده نیست بلکه خارج از ذوات ماده بوده و فرض اینکه جزئی از ماده باشد موجه نخواهد بود گرچه بعد واقطار حال و مقارن در ماده است ولی ماده ذاتاً مقدار وقطری ندارد بلکه ماده استعداد قبول آنرادارد ودراینحال انتقال ماده ازحجمی بحجم دیگر تعجب‌آور نیست(۱).

در ماده جسم طبیعی صور دیگری غیر از صور جسمیه نیز میباشد ازآنجمله صوریکه مناسب باب کیف وباب‌این باشند وبنابرمراتب مذکوره در صورتیکه اجسام طبیعیه بنحواطلاق از مبادی مقارنه اخذ شوند دارای

---

۱ یعنی برجسمی‌مرکب‌است‌ازماده‌وصورت وامتداد واین‌شکل عام جمیع‌اجسام‌است وامتداد بدون ماده معین محسوس نخواهد بود وهمچنین‌است ماده بدون امتداد ولکن‌ماده راذاتی معقول است که‌اگر امتداد هم‌نباشد مدرك‌است علیهذا بکیفیت مذکور امتداد داخل درحدماده نیست بوعلی‌سینا ذات‌امتداد ثلاثی‌را هم بدون‌ماده معقول میداند که‌مبحث مکان‌مورد بحث‌قرار داده‌است

دومبداءاند یکی ماده ودیگری صورت ولواحق اجسام طبیعیه اعراضیست که از باب مقولات تسعه مجسم عارض میگردند و فرق بین صورت و اعراض آنست کـه صورت بنا برطبیعت نوع خود در ماده غیر متقومةالذات محل اعراض جسم طبیعی است که متقوم بماده و صورت بوده و نوع او حاصل میگردد اعراض بعدازمادهٔ بالطبع وجود دارند وصورت قبل‌از مادهٔ نسبت بمادهٔ علیت دارد و ماده و صورت قبل‌از عرض بالطبع وبعلیت‌موجودندو مبداء مفارق در مورد طبیعیات فقط سبب وجود طبیعیات نیست بلکه نسبت بهردو مبداء طبیعیات یعنی ماده وصورت نیز سببیت دارد واو ماده را با صورت بقا میبخشد وبا آندو اجسام طبیعیه‌را باقی وبرقرار میدارد. وعالم طبیعی ازآنجائیکه مبداء مفارق‌خارج ازجهان طبیعت‌است نمیتوانند درباره او بحث نماید.

اجسام طبیعیه استبقاء ذوات واستنقا کمالات‌را ازمبداء مفارق دارند. وکمالات اجسام‌طبیعیه یا کمالات اولیست وآنچنانست که اگر زائل گردند جمیع آنچه که طمال‌اجسام طبیعیه‌است باطل‌میشود(١) ویا کمالات ثانویست که ارتفاع آن موجب بطلان شئی‌ایکه واجدآن کمالات است نمیشود بلکه صلاح حال او مرتفع میگردد.

بنظر ابن سینا حفظ کمالات ثانویه و ابقاء آن نیز از طرف مبداء مفارق (٢) انجام میگیرد جزآنکه در مورد طمالات ثانویه مبداء مفارق بذاته آنرا باقی نمیدارد بلکه بتوسط وضع‌قوا دراجسام بقای کمالات ثانویه

---

١ - کمالات‌اولی بنظر ابن‌سینا اضافه بذات است اگرچه قائل شده که ذوات باارتفاع کمالات باطل میگردد (درکتاب‌آراء و اهل‌مدینة الفاضله فارابی نیزآمده است) اما کیفیت بخشش واعطا این‌کمالات یا قوی بر ماده از طرف مبداء مفارق‌وسبب تنوع‌موادیکه بواسطه‌آن قوای‌ماده‌متنوع‌میگردد دراین‌نظریه مکتوم است بنابراین قبول اوشان فردمنقاد ومقله میباشد . کمالات‌اول‌رامیتوان چنین توصیف‌کرد وآن‌عبارتست ازامتزاج بین‌ادراك وجود مادی منفعل بالقوه و ادراك‌قوی بمعنی قدرت برتحریك وفعل یعنی کمالات اول‌اجسام طبیعیه از اختلاط وامتزاج بین‌ماده وفعل‌حاصل میگردد .

٢ - مبداء مفارق که بنظر ابن‌سینا مبقی‌قوی‌وافعال‌اجسام طبیعیه‌است بنابر ظاهرکلام اومنظوروی ازآن عقول مفارقه‌است.

میسر میشود وقوای موجود در اجسام را بوعلی سینا کمالات اول میداند و کمالات ثانویه همانا افعال اجسام طبیعیه است که منشاءآن قوای موجود در اجسام‌طبیعیه میباشد هیچیك از اجسام نمیتواند بنفسه متحرك یا ساکن گردد ویا تشکل یافته وکاری‌را انجام‌دهد قوائیکه بشکل غریزه دراجسام متمکن‌اند برسه قسم میباشند :

۱ـ قوای ساریه در اجسام حافظه که کمالات آنست یعنی اشکال و مواضیع‌طبیعیه وافاعیل‌آنهارا محفوظ میدارد واگراجسام ازموضع طبیعی واشکال واحوال خود دور شوند ویا از آنها بعلتی زائل شوند با زوال علت قوای‌ساریه آنهارا بوضع‌اول برمیگرداند ووضع‌آنهارا تثبیت‌مینماید واز حلول حال غیر ملائم باوضع آنها مانع میشود بدون آنکه در اینعمل آن قوی صاحب معرفت ویاواجدقصد واختیاری باشند بلکه‌عمل‌آنها بوجه تسخیر است واین قوی قوای طبیعیه نام دارند واین قوه طبیعیه مبداء ذاتی حرکات‌اجسام وسکونات ذاتی‌آنهاست وهمچنین مبداءذاتی سایر کمالاتیست که آن اجسام بالذات دارا میباشند وچیزی از اجسام طبیعیه خالی وفارغ از این قوی نیست.

۲ ـ قوائی که تحریك و تسکین اجسام را انجام داده و بحفظ نوع وسایر کمالات بوسیله آلات ووجوه مختلفه دیگر قیام مینمایند وبعضی‌از این قوی افعال را بنحو دائم وبدون معرفت واختیاری بانجام میرسانند و آنرا نفس نباتی گویند . وبعضی از قوی قدرت برفعل و ترك آنرا دارند وقدرت ادراك علائم ومنافی را واجدند و آن نفس حیوانیست و بعضی از این قوی قدرت احاطه بحقائق موجودات برسبیل فکر و بحث دارند و آن نفس انسانیست وبالجمله «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوه میباشد . »

۳ـ قسم سوم قوائیست که افعال مذکور را انجام میدهند با آلات وبانحاء مختلفه بلکه باراده‌ایکه متوجه‌سفته ووروش واحدی بوده وتجاوز ازآن نمینماید وآنرا نفس فلکی گویند .

قوائیکه فوقاً ذکرشد صور اجسام طبیعیه نیزمیباشند. درماده‌صوری یافت میشود که آن صور نمیتوانند ازمواد خود دوری گزینند و مفارقت

نمایند وصورتهٔ دیگری هستند که موادازآنها ممکن‌است بنابراین صور نوع اول هیچگاه نمیتواند عاری از ماده باشد چه‌آنکه هروقت ماده‌ای از او جدا شود ماده دیگر جای آنرا میگیرد از اینرو از جهتی کون وازجهتی فساد میپذیرد یعنی صورتی‌را ازدست میدهد وصورت دیگر بخود میگیرد. ولی اینگونه تبدلات در اعراض واقع نمیگردد یعنی اعراض کون و فساد ندارند بلکه شأن اعراض عبارتست از استحاله- نمو- یانقل وغیره.

بوعلی سینا معتقد است که مکون باید ولازم است دارای ماده‌باشد که در او یا با اوبوجودآید واینقسمت درکائنات طبیعیه محسوس ومشهود است وهمچنین بنابرنظروی شئی‌مکون باید مسبوق بعدم باشد زیراآنچه که مسبوق بعدم نباشد از لیست وچون ماده وصورت ممکن ومفتقر است نمیتوانند ازلی باشند و مادهٔ مکون لازم است صورتی داشته باشدکه فی‌الحال در ماده بظهور آید چه‌آنکه ماده بدون صورت نمیتواند دارای شأن کونیت گردد وبدیهی است بانداشتن صورت فساد لازم میاید واز شأن مکونات بدور است.

بنابراین بعقیده ابن‌سینا مبادی مقارن باطبیعیات کاشته سه‌قسم است: ۱- صورت ۲- ماده ۳- عدم.

بوعلی سینا عدم را از آنرو مبداء مقارن طبیعیات دانسته است که باارتفاع اوکائن پیدا میشود و بنابرهمین نظرهم مبدأئیت عدم را عرضی میداند و منظور از کائن در اینجا کائن مطلق نیست بلکه بنابر اصطلاح استعداد و قوه منظور است . صورت در وجود سهم وافرتری دارد زیرا صورت علت معطیه بوده وبماده اعطا وجود میکند وموجودیت هیولی یا ماده بصورت بستگی دارد.

عدم نه ذاة علی‌الاطلاق موجود است و نه علی‌الاطلاق معدوم بلکه عدم ارتفاع ذات وجودیه بالقوه میباشد. بنابراین هرعدمی که اتفاق افتد مبداء کائن نیست بلکه عدم مقارن بقوه تکوین وامکان تکوین مبداء کائن است . علیهذا عدمی که درپشم است نمیتواند مبداء تکوین شمشیر باشد بلکه عدم‌درفولادمیتواند مبداء قرارگیرد زیرا شمشیر ازپشم‌ساخته نمیشود

و از فولاد بدست میاید(۱) ماده ایکه دارای این عدم است باصطلاح حکماء ، هیولی نام دارد و اگر درآن صورت باشد آنرا موضوع گویند. پس هیولی بالقوه صورت معدومه را دارد و باوجود صورة قوه به فعل تبدیل میشود.

اشیاء کائنه نیز دارای دو سبب خارجی بالذات میباشند که آندو فاعل وغایة نام دارد غایت آنست که بخاطر غرض ومقصود خاصی شیئی ایجاد میگردد و بعقیده بوعلی سینا جمیع اشیاء طبیعیه درکون دارای غایت و غرضی اند وعلاوه از آن محض خیرند وهیچ چیز از اشیاء کائنه جزافی و اتفاقی نیست مگر بندرت (۲) و همچنین بنابر نظر او اشیاء کائنه ترتیبی محکم ومتفق دارند وچیزی از اشیاء کائنه معطل وبیفایده نیست . ازمبداء اول امری مباین بااتقان و یا بعلی قری تکوین نگردیده وهمچنین درقوای مجبوله وآنچه که آنها ایجاب نمایند اختلاف و خلافی نیست مگر درآنچه که برسبیل تاوی وتولد لازم است.

بنظر بوعلی سینا مراتب مذکور اصول موضوعه کلیه علم طبیعی است و بعقیده او علم الهی متکفل تصحیح آنچه که ازاین علم سزاوار تصحیح است میباشد .

۱- این توضیحات برای روشن شدن مطالب مندرج درمتن لازم است جسم از جهة تغیر واستکمال و کون وحدوث دارای مبدائی اضافیست. متغیر بودن جسم بامتکمل بودن آن فرق دارد ومفهوم کون حدوث بامفهوم تغییر واستکمال متفاوت است . تغییر در جسم یعنی آنکه یکی از صفات قبلی آن باطل گردیده وصفت دیگری برای او حادث شود پس حالت موجود معدوم گردیده وحالت معدوم موجود شده است مفهوم از استکمال جسم آنست که امری دراوحادث شود بدون آنکه چیزی ازاوزائل گردد مثل جسم ساکن که بحرکت آید زیرا وقتیکه ساکن بود ازحرکتی که درآن بالامکان و بالقوه موجود بود عادم بوده ووقتیکه بالفعل بحرکت درآمده جز عدم چیزی ازاو زائل نشده است متکمل لازمست دارای ذات ناقصی باشد که آنگاه کامل گردد وامری که دراوحاصل میشود عدم برآن امرمقدمست پس درتغییر واستکمال شئی عدم شرط است زیرا اگرعدم نباشد استکمال وتغییرمستحیل خواهد بود بنابراین متغیر ومتکمل محتاج است قبل ازآن عدم باشد تاآنکه تغیر واستکمال تحقق پذیرد پس رفع عدم موجب رفع متغیر ومتکمل است ورفع متغیر و متکمل موجب رفع عدم نمیشود پس بنا براین وجه عدم اقدام است وازاینرو مبداء بحساب می آید.

۲ ـ ابن سینا این قدرت را سرمکنون تلقی کرده است و توضیحی نداده است

اجسام طبیعیه دوگونه است اجسام مرکبه و اجسام مفرده . اجسام مرکبه دارای اجزائیست که بالفعل موجود بوده و متناهی هستند و آن اجزاء همان اجسام مفرده‌ای هستند که جسم مرکب از آن ترکیب یافته‌است ولی اجسام مفرده درحال جزئی بفعل ندارند ولی بالقوه میتوان آنرا باجزاء غیرمتناهیه تجزیه نمود و بدیهی است این تقسیم و تجزیه بجزء لایتجزی منتهی نخواهد شد و درهرحال اجزاء هردوجسم متناهی هستند.

لواحق اجسام طبیعیه - آنچه که گذشت بمبادی عامه امور طبیعیات تعلق داشت واینك وارد درعوارض ولواحق آن میشود. ابن‌سینا حرکت - سکون - زمان - مکان - خلاء - تناهی - الااتنا و غیره (۱) را عوارض‌عامه طبیعیات میداند واعم ازجمیع را حرکت وسکون‌میشمارد. بوعلی سینا سکون را عبارت از عدم حرکت میداند و تقابل بین‌آندو را تقابل عدم وملکه میخواند. بنابراین مقدمهٔ ازحرکت بایدصحبت داشت تا بعداً سکون روشن شود.

حرکت - حرکت‌چنانکه بوعلی‌سینا بیان میکند به‌تبدیل حال‌قاره درجسم بتدریج و برسبیل توجه بطرف چیزی و وصول بآن گفته میشود - ازاین گفته لازم میاید که حرکت لامحاله مفارقه حالی باشد و واجب است که این‌حال قبول نقص وزیاده نماید زیراآنچه که بتدریج ازجسم برسبیل توجه بچیزی خارج میشود تازمانیکه بطورکامل خروج تحقق نیافته باشد آنرا میتوان بروجهی باقی دانست والا بایستی خروج حال قاره در جسم دفعة صورت گیرد که این قسمت بنابرجهات وادله‌ایکه شیخ در کتب مبسوطه خود بآن اشاره کرده است اقتضا ندارد. بنابراین حال قاره در جسم قابل قبول نقص وزیاده‌است چون سفیدی سیاهی - حرارت - برودة - طول - قصر - قرب وبعد وغیره لذا بادرنظرگرفتن توضیحات مذکوره بوعلی‌سینا حرکت‌را بدینگونه تعریف مینماید«حرکت فعل‌وکمال اول برای‌چیزیست

۱- علاوه برمسائلی که ذکر شد بوعلی سینا بعوارض دیگری قائل‌است‌و عبارتنداز تماس انتحام - اتصال - تتالی که ما از توضیح درباره آن برای رعایت اختصار صرفنظر میکنم وخواننده را بکتب مبسوطه شیخ هدایت مینمائیم

بالقوه به جهة معنائیکه آن معنی برای شئی بالقوه است (۱)» و بعریف حرکترا بشرح ذیل توضیح میدهد: جسمیکه بالفعل درمکانی جادارد بودن او درمکان دیگر بالقوه خواهد بود و مادام که درمکان اول ساکن است بالقوه متحرك وبالقوه بمکان دیگر واصل است و وقتی که بحرکت آید کمال وفعل دراوظهور یافته وبه کمال وفعل دوم که وصول باشد میرسد.
و مادامیکه جسم بالقوه واجد این کمال باشد بالقوه هم دارای این معنی است که غرض ازحرکت وصول بمکان دیگر است. لذا حرکت کمال اول است بالقوه بجهة وسمتی که‌اونیز بالقوه است» بعبارت دیگر حرکت‌جسم بمکانیست که بالقوه مقصد جسم است نه درمکانی که جسم بالفعل در آن استقرار دارد بادرنظر گرفتن توضیحات مذکوره بوعلی سینا وجودحرکت را درزمانی بین قوه محضه وفعل محض میداند و درنزد اوحرکت ازاموری نیست که بالفعل حاصل شده وبشکل مستقر وکامل درجسم برقرار باشد از اینرو حرکت بادرنظر گرفتن تمام جهات و کیفیات وبطور خلاصه عبارتست از «خروج ازقوه بفعل برسبیل تدریج».
چنانکه در اول این‌مقال تذکر داده شد بعقیده بوعلی سیناحرکت در هرامری ملازمه بانقص وزیاده دارد (۲) ونیز معلوم گردید که بنظراو حرکت‌خروج‌حال جسم ازهیئت مفروه‌است کم کم وتدریجی و بعبارت‌دیگر خروج ازقوه بفعل است بشکل امتداد. بوعلی‌سینا درجواهر قائل بحرکت نیست زیرا معتقد است کون وفساد درجواهر دفعی است درحالیکه حرکت

۱- قوائیکه اجسام را بنابرنظر بوعلی سینا بحرکت وسکون درمیاورند وبحفظ کمال اجسام بوسیله آلات و وجوه مختلفه قیام مینمایند عبارتند از نفوس بنایته - حیوانیه وانسانیه و قوائیکه محتاج بالات نبوده و وجوه مختلفه درآن راه ندارد وبرسنة واحده‌ای‌عمل می‌کنند چون نفس فلکیه قوای فلکیه بنابرعقیده بوعلی سینا عناصر را بحرکت آورده و باعث اختلاط آنان میشود و از اختلاط عناصر معادن ونبات تکوین‌میشوند و اجسام مکونه ازاین عناصر بعضی حاریابس وبعضی حار رطب ودیگری بارد رطب وبعض‌دیگر بارد یابس میباشند.
۲- یعنی حرکت مفارقت حالی از حالاتیست که جسم دارد و آن حالت قبول زیاده ونقصان میکند نقصان ازآنروست که حالت اول بتدریج بحالت دیگر میرود و زیاده مربوط بحالت دوم است که بتدریج زیاد میشود بنا براین بین حرکت از حالتی بحالت دیگر درجاتی ازاقل واکثرایجاد میگردد.

دراعراض تدریجی است وبعبارت دیگر حرکت آنست که شئی ازجهة«این» «کم» ـ «کیف» و«وضع» بحال اولی وبعدی نماند .

سکون همانطورکه قبلا اشاره شد بنظر ابن‌سینا عبارتست از عدم حرکت وتقابل بین آندو یعنی بین حرکت و سکون تقابل عدم و ملکه است و ابن‌سینا معتقد است که سکون حالت عدم صور مذکوره درباب حرکت است اگرچه شأن سکون آنست که هروقت صور اشاره شده در آن ایجاد گردید حرکت بوجود آید(۱)

بنابررای ابن‌سینا «هر متحرکی علة محرکه‌ای دارد که خارج از آنست». هر حرکتی که درجسم یافت شود علةمحرکه‌ای دارد زیرا اگر جسم بذاته متحرك میبود لازم میامد هرجسمی متحرك باشد وفرض وجود حرکت درچیزی مثل قطع مسافت یا کیفیت و امثال‌آن درحال بقاء بحال اول یعنی حال سکون فورا حرکت معدوم میشود.

و اگر وجود حرکت چنانکه ثابت شد به‌تغییرحالت حاصل میگردد درصورت ذاتی‌بودن حرکت برای جسم درموقع بقاء و برگشت بحال‌اول معدوم نمیگردید بنابراین نمیتوان حرکت را برای چیزی ذاتی دانست . لذا هرحرکتی را علت محرکه‌ایست وتحریك رامیتوان به‌تنهائی باین‌علت محرکه اضافه‌نمود وجائز نیست که قائل شویم جسم خود را بوسیله علت محرکه بحرکت میاورد چه‌آنکه اگرجسم خود را باعلت محرکه بحرکت وامیداشت لازم میامد که حرکت او به‌نفس اوباشدکه دراینحال جسم‌هم محرك بودی وهم متحرك بحرکت واحده ونتیجه این میشدکه شئی واحد خود فاعل وموضوع فعل واحد قرارگیرد درصورتیکه بنظر ابن‌سیناوقوع آن محال است چنانکه درمبادی ومقدمات بآن اشاره نمود .

زمان ـ بنظر ابن‌سینا تصور زمان بدون وجود حرکت ـ ممکن نیست و وقتیکه حرکت احساس نشود زمان محسوس نخواهد بود . زمان حادث بحدوث زمانی نیست بلکه حدوث آن ابداعیست یعنی تقدم محدث زمان براو بزمان ومدت نیست بلکه تقدم محدث برزمان تقدم ذاتی است

---

۱ اگر شأن هرسکونی آن باشد که هروقت صور حرکت بتواند در آن یافت شود لازم میاید بنابر رای ابن‌سینا محرك اول وعقول ساکنه که شان آنان نیست دارای صورحرکت باشند قبول صورحرکت نمایند

چه‌آنکه اگر برای زمان‌مبداء و زمانی فرض شود هرآینه حدوث زمان بعد از زمان متقدم میشد فلذا زمان ابداعیست یعنی فقط خالق زمان مقدم براوست. بنظرابن‌سینا همینکه‌زمان‌حادث بحدوث‌زمانی نباشدحرکت هم بنا بررأی او چنین خواهد بود و بدیهی است ابن‌سینا جمیع حرکات را متصف باین صفت نمیداند بلکه تنهاحرکت مستدیره (حرکت مستدیره افلاك) را چنان میپندارد. فلذا هویت مقداریکه برای حرکت هست(یعنی هویة زمان) همان حرکت مستدیره‌است که زمـان باو تعلق ذاتی دارد: بنابراین زمان مقدارحرکت مستدیره‌است از جهة تقدم و تاخرنه از جهة مسافت. بنظر ابن‌سینا حرکت متصل است و زمان هم دراینصورت متصل خواهد بود زیرا که او با متصل مطابق است و آنچه که با متصل مطابق باشد متصل است. زمان‌را میتوان وهماً تقسیم نمود و هرمتصلی وهماقابل انقسام است و وقتیکه وهماً تقسیم شد نهایاتی پیدا میکنند که بوعلی سینا آنرا آنات نام‌گذارده استوهمانطور که ممکن است هیئات قاره درماده کثیره‌العدد را بمقدار واحد قار تقدیر کرد ممکن است هیأت غیر قارة کثیرةالعدد را بمقدار غیرقار یعنی‌زمان واحد تقدیرنمود(۱) واین‌حرکت علت تقدیر سایر حرکات میباشد بنظر ابن‌سینا تمام‌آنچه که بازمان‌بوجود آید در زمان نیست زیرا ما با برهه‌ای از زمان موجودیم و داخل زمان نیستیم بلکه شئی موجود درزمان در درجه اول اقسام زمان از قبیل‌ماضی مستقبل و اطراف‌آن یعنی آنات میباشند. ثانیاً حرکات ثالثاً متحرکات زیرا متحرکات در حرکت بوده و حرکت هم در زمان‌بوده‌و زمان مقدار حرکت است وبوعلی سینا برای‌آنکه تقسیمات زمان را قریب بذهن نماید میگوید که «آن» درزمان چون واحد درعدد وبودن ماضی و مستقبل در زمـان مثل اقسام عدد درعدد میباشند و متحرکات درزمان شبیه معدودات

۱ــ هیئات قاره درماده کثیرةالعدد مثل طول ـ عرض ــ عمق با اختلافی که دارند ممکن است بامقدار قاری چون ذراع تقدیر گردد وهمچنین‌است هیئات غیر قاره‌کثیرةالعدد چون‌درجات سرعت وبطوء درانتقال یادرتغییر کیفیة که ممکن است بمقدار واحد غیرقار تقدیر شود یعنی بزمان واحد مثلا«ساعت» واوغیرقار است زیرا نمایش دهنده مقدار حرکت بوده وآنرا تعین‌میکند وحرکت هم‌عکس قرار است.

نخواهد بود که مقد» خارج ازاین جمله باشد (١) در زمان نیست و بنظر
اینحال طرف و نهای لمیات و عقول مفارقه بازمان مقابله شوند ویا باا‌و
این قسمت‌هم بکلیه ثباتی مطابق باثبات زمان و آنچه که در اوست
مرتب‌الذات موجود ... بار را «دهر» نام داده و دهر بکیفیت مذکوره
بوعلی سینا

معیت نیستند چه آ ... سینا مکان بچیزی اطلاق میشود که جسم در آن
اجزائی هستند که ... مکان حاوی متمکن است که درموقع حرکت از
بوعلی سینا ملا ... حال تمکن مساوی باجسم میباشد زیرا که‌علمای
بنا برر‌أی ابن‌سینا ... سم درمکان واحدی نمیتواند وجود داشته باشند .
وسطوح مفید فای ... بنظر ابن‌سینا مکان بایستی خارج از ذات‌متمکن
ندارد احتمال انط ... ات متحرك قرار گیرد درحال حرکت ازمتحرك
انطباق ابعد خواهد ... زموقع حرکت متحرك مباین باا‌وست . بنابراین

بقیه از صفحه ... ی نیست که در متمکن وجود داشته باشد بلکه
پیدا نمیکنند و ... و صورت است و بالملازمه مکان چنانکه جمعی
بود و تفاضل مقدار بوده‌و نه‌آنکه‌میتوان ابعاد جسم‌را مکان‌دانست.
متناهی میباشند بال ... ینا که آن نیز متخذ ازقول ارسطوست‌عبارتست
است اما مقدار مقر ... متمکن وآن همانا نهایت حاوی مماس به‌نهایت
ازطرف B. برای ... دیگر مکان مساوی با سطح متمکن است که
و A. C: دومقدار ... چنان بوده وخلاف آن باطل است.
است: حجت ابن‌سینا
ازطرف دیگر تاسیس ... م‌متصل موجودالذات ذووضع نمیتواند غیرمتناهی
که فرض‌غیرمتناهی بود ... وجود باهم (یعنی در «آن» واحد) غیرمتناهی
١- حرکت ... ت اقدمیت بعضی از عدد است بالطبع از بعض
رأی ابن‌سینا غیرمتنا ...
که در وضع وطبع ...
باهم جمع نمیشوند ...
زمان واحد وجود ... ت وعقول مفارقه که کائن باجمیع زمان هستند .
و در زمان واحد ... ذی وضع درنظر ابن‌سینا خط سطح وجسم‌تعلیمی
مفارقه عقلیه بوده ... ور دارد و نظر ابن‌سینا از عدد موجود الذات و
نتیجه کلام ابن‌سینا آ ... یا سلسله اجسام درحیز که موجود در « آن »
ازنظر تجزیه بالقوه غیر ...

بقیه در صفحه بعد

بنابررأی ابن سینا مقدار ذووضعی یافت نخواهد شد که غیرمتناهی باشد وبدین نحو ثابت میکند : که آن مقدار یا از اطراف بطور کلی غیر متناهی است یا از طرفی اگر از یك طرف غیرمتناهی باشد ممکن است از طرف متناهی جزئی را وهماً جدا کنیم وآن مقدار را با آن جزء جمعاً یا منفرداً در نظر بگیریم سپس بین طرفین متناهین درتوهم را تطبیق نمائیم از دوصورت خارج نیست یاآنکه هردو را در صورتیکه باهم امتداد دهیم در امتداد مطابق میشوند که در اینحال زائد و ناقص متساویند که محال بودن آن مسلم است و یا آنکه امتداد نیافته و از آن دیگر کوتاه آید متناهی خواهد بود وتفاضل آنهم متناهیست لذا مجموع متناهی بوده و کل نیز متناهی است(۱) واگر آنمقدار از تمام اطراف غیرمتناهی باشد. بعید

بقیه از صفحه قبل

واحد باشند است که هرعددی واجد رتبه ذاتیه خود میباشد . ولی اجزا زمان واجد معیت نیستند یعنی با هم وجود ندارند و اجسام متحر که موید آنست و آنچه که از زمان بنظر ابن‌سینا موجود است همان«آن» است که اجزاء او چون اجزاء خط قابل انطباق نیستند.

۱ــ ابن‌سینا میخواهد ثابت کند که مقدار ذووضع غیرمتناه موجود نیست وازاین گفتار قصد دارد وجود مکان غیرمتناهی را نفی کند چه آنکه اثبات مکان غیر متناهــی نظریه فلکی او را نقض میکند و بالملازمه نظریه او در صدور موجودات از ذات باری نقض میشود زیرا صادر اول عقل است که محرك فلك محیط مثائی و موجد سما اولی ارسطو طالیه است . در اول بیان خود میگوید «این مقدار یاازاطراف غیرمتناهی است جمیعا یا ازطرفی غیر متناهی است (یعنی برای آن ازجمیع اطرافش حدی نیست یاآنکه طرفی از آن بدون طرف دیگر غیرمحدرد است) مقدار مفروض عدم تناهی طرفی از آن مقدار است مثل خط A C B که ازطرف A نقط متناهی است ومیگوید ممکن است از طرف تناهی جزئی که A .C باشد جدا کرد سپس ممکن است مقدار A. B با جزء A. C. باهم ماخوذ شوند و یاآنکه مقدار A B بدون جزء A. C. درنظر آید بعد ممکن است بین دوطرف متناهی A از خط A. B. و C. از خط C. B. تطبیق کنیم ابن‌سینا میگوید لابد است اینکه A. B. و C. B معا امتدادداده‌شوند ومنطبق باهم باشند که دراین‌حال زائد از A. B. و ناقص از C. B. متساوی گردیده و محال خواهد بود و یاآنکه C B مثل A. B امتداد

بقیه در صفحه بعد

نخواهد بود که مقطعی که محل تلاقی جمیع اجزاء باشد فرض نمود که در اینحال طرف و نهایت پیدا نموده وهمانطور که در قسمت‌اول ثابت‌شد در این قسمت‌هم بکیفیت مذکوره تناهی آن ثابت میشود ومتناهی بودن‌عدد مرتب‌الذات موجود بالفعل نیز بشکل مزبور ثابت میگردد .

بوعلی سینا معتقد است اجزاء زمان وحرکت لایتناهی بوده و واجد معیت نیستند چه‌آنکه اجزاء زمان در ماضی و مستقبل جریان دارند و نیز اجزائی هستند که هرچند دروضع وطبع مرتب‌نیستند ولی‌لایتناهی میباشند بوعلی سینا ملائکه و شیاطین را ازشق دوم میشمارد . درازمنه و ملائکه بنابررأی ابن‌سینا احتمال زیادتی میرود و انطباق در آنها بخلاف خطوط وسطوح مفید فایده‌ای نیست زیرا بنظر اوآنچه که دروضع وطبع ترتیبی ندارد احتمال انطباق درآن نمیرود واگر واجد معیت‌هم نباشند احتمال‌این انطباق ابعد خواهد بود (١)

بقیه از صفحه قبل

پیدا نمیکنند و B. C. از B. A. کوتاه میاید که دراینوضع B. C متناهی‌خواهد بود و تفاضل مقدار A. C. هم متناهی میشود فلذا مجموع A. C. با B. C. متناهی میباشند بالنتیجه خطی راکه غیرمتناهی فرض‌کرده بودیم متناهی گردیده است اما مقدار مفروض‌که ازجمیع اطراف غیرمتناهی فرض شود یعنی ازطرفی‌یا ازطرف B. برای ما ممکن است‌که مقطعی مثلا C. فرض‌کنیم دراینحال B. C. و A. C. دومقدار متناهی ازطرفی خواهند بودکه برهان سابق برآنها منطبق است: حجت ابن‌سینا برجوازانطباق خطین‌مفروض متناهیین ازطرفی‌وغیرمتناهی ازطرف دیگر تاسیس یافته وچه‌بسا ممکن‌است سؤال‌کرد انطباق‌آندو ازطرفی که فرض‌غیرمتناهی‌بودن‌آن‌شده چگونه امکان دارد.

١ــ حرکت فلکی (وجود او بین قوه وفعل‌است) وزمان هردو بنا بر رأی ابن‌سینا غیرمتناهی‌هستند وآندو یعنی حرکت فلکی وزمان دومقداری‌هستند که در وضع وطبع مرتبند جزآنکه اجزاءآندو معیت ندارند و دروجود زمانی باهم جمع نمیشوند یعنی حرکت اول با ثانی جمع نمیشود وقبل و بعد زمانی در زمان واحد وجود ندارند . عدد ملائکه هم لایتناهی است جز آنکه معیت داشته و در زمان واحد مجتمعند ولی ازحیث وضع و طبع مرتب نیستند و آنان ذوات مفارقه عقلیه بوده دهری هستند یعنی درتمام زمان بوده وحادث درزمان نیستند و نتیجه کلام ابن‌سینا آنست‌که عالم مستدیر ازحیث مکان بالفعل محدوداست(اگرچه ازنظر تجزیه بالقوه غیرمتناهاند) وازحیث زمان غیرمتناهی است .

کسانی هستند (۱) که اللانهایه‌را در ماضی نفی کرده‌اند و مبنای عقیده‌ایشان برذائعات‌محموده‌ویا برمقدمات‌سوفسطائیه استواراست‌بنابراین آراء آنانرا نمیتوان برهانی‌دانست زیرااشیائیکه وجود غیرمتناهی بالفعل در آنها ممتنع است فرض لاتناهی از جمیع وجوه در آنها ممتنع نیست اگر ما عدد را غیرمتناهی و یاحرکات را غیرمتناهی میدانیم بعلت‌آنست که آنها وجودی بنام وجود بالقوه دارند البته نه قوه‌ایکه بفعل‌آید بلکه قوه ایکه دارای این‌حیثیت‌است تا هرچه برآن‌افزوده شود وقوف‌ونهایتی نمیشناسد وهرچه بالقوه تزاید یابد وقوف در نهایتی بالقوه ندارد .

ازقوای غیرمتناهیه چیزی‌درجسم موجودنیست وهمچنین قوه‌جسمانی غیر متناهی وجود ندارد چه آنکه قوه‌ایکه حرکت اولیه مستدیره را که نهایتی‌ندارد بحرکت آورده قوه جسمانی نیست بلکه محرك حرکت اولیه جسم نبوده ومفارق از هرجسمی است (۲)

امور طبیعه وغیرطبیعه اجسامـ بنظر ابن‌سینا اجسام بردونوع است بسیط و مرکب (۳) وبنابررأی اوهرجسمی دارای حیزومکان طبیعی است. حیزها از جهة وجود جسم در آنها مختلفند واستحقاق آنها درقبول اجسام مطابقت ندارد زیرا بعضی علوی‌بوده وپاره‌ای سفلی و بطوری که مشاهده میشود اجسامی‌به‌پائین‌حرکت مینمایند واجسامی به بالا . بنابراین هرجسمی که مکان وحیزی را اشغال میکند ازجهة جسمیت نیست زیرااجسام در جسمیت متفقند و در استحقاق امکنه مختلف . ووقتیکه جسمی برحسب

۱ـ منظور ابن‌سینا ازاین اشخاص متکلمین واخوان‌الصفا میباشد.

۲ـ یعنی کم متصل ذوالوضع که عبارت از خط و سطح باشند و همچنین اعداد که عدم‌تناهی بالفعل در آنها ممتنع است میتوانند بالقوه غیرمتناهی باشند زیرا تجویز تزاید و عدم وقوف‌آنها بالقوه درنهایتی ممتنع نخواهدبود .

۳ ـ بوعلی سینا اجسام مرکبه را همان اجسامی‌میداند که‌مشهودومحسوس‌ما است اجسام مرکبه بنظر او دلیل برثبوت اجسام بسیطه است زیرا معتقد است که مرکبات از بسائط ترکیب میشوند و چون برای اجسام قائل به‌حیز است و دارا بودن آنرا برای جسم ضروری میشمارد بنابراین تباین جهات واوضاع‌اجسام را معلول حیزجسم میداند .

طبیعت خود استحقاق اشغال مکانی‌را یافت مادام که نوع خودرا حفظ میکند استحقاق وجود در آن مکان را هم محفوظ میدارد.

بوعلی سینا معتقد است که هرجسمی دارای شکلی طبیعی‌است وبرهان براین بیان آنست که هرجسمی متناه است و هرمتناهی را حد ویاحدودی احاطه کرده است وهرچیزیکه محاط درحدوحدودی باشد مشکل بوده فلذا هرجسمی مشکل خواهد بود.

بنا برنظر ابن‌سینا ممکن است شکل جسم طبیعی باشد یا قسری که با رفع شکل قسری در توهم شکل طبیعی باقی میماند و بعقیده او شکل طبیعی بسائط کرویست زیرا فعل طبیعت درماده واحده متشابه است. زیرا نظر ابن‌سینا آنست که‌طبیعت‌جز فعل‌واحدی انجام نمیدهدو نمیتواند مثلاجزئی ازشکل‌را بصورت زاویه وجزء دیگررا بصورت خط مستقیم یا منحنی در آورد بنابراین بایدجمیع اجزاء متشابه باشند لذا شکل طبیعی بنظرابن‌سینا کروی خواهدبود وشکل طبیعی اجسام مرکبه‌چنین صفتی‌را دارا نمیباشند ونیز جسم واحد نمیتواند واجد دومکان طبیعی باشد .

اسطقسات یا اجسام اولی و باعتبار دیگر بسائط در نظر ابن‌سینا عبارتند از آتش که جسم حار ویابس است دوم هوا که حار ورطب است سوم آب که بار دو رطب بوده و چهارم خاك که دارای برودت و یبوست میباشد واین بسائط هریك برحسب کثافت و لطافت خود حیزی را اشغال مینمایند ووقتیکه قوای فلکی بعقیده ابن‌سینا درعناصر وارد شوند وآنها را بحرکت و اختلاط درآورند ازآن تحریك و تخلیط موجودات مختلفی پدید میایند .

نفس- درنظر ابن‌سینا قوای فلکیه باورود خود درعناصر اشیائی را تکوین مینمایند وازاین امتزاج عناصر اشیائی بوجود میایند که هریك نسبت بدیگری باعتدال مقدار عناصر نزدیکتر میشوند و بعقیده ابن سینا برحسب اعتدال مراتبی دارند از اینقرار : اول ازاین امتزاج نبات است و پس‌از نبات حیوان که ازترکیب عناصر مزاج حیوان اقرب باعتدال خواهد بود وهرچه که مزاج باعتدال نزدیکتر باشد استعداد قبول‌قوه نفسانی دیگر که الطف ازاولیست برای او حاصل میگردد .

بنابررأی ابن‌سینا نفس جنس واحدیست که ازجهتی ممکن‌است آنرا بسه قسم تقسیم‌نمود اول نفس نباتی که آن کمال اول‌جسم طبیعی آلی‌است. زیرا تولید رشدوتغذیه ازخصائص نفس مذکوره است. دوم- نفس حیوانی که از جهة درك جزئیات وحرکت ارادی کمال اول جسم طبیعی آلی‌میباشد وسوم نفس انسانی که از جهة افعال واعمال اختیاری و فکری و استنباط درك امورکلیه کمال اول جسم طبیعی آلیست وجمیع افعال نباتی- حیوانی و انسانی از قوای زائد برجسمیت و همچنین زائد بر طبیعة مزاج تکوین میگردند بعبارت دیگر قوائی راکه برای نفوس مذکوره برشمردیم بنظر ابن‌سینا از خواص جسم وطبیعت مزاج نیست بلکه خاصیت نفس است که او زائد از جسمیة وخارج از آنست (۱)

از آنچه که گذشت معلوم‌شد ابن‌سینا نفس‌را که جنس واحد میشمارد آنرا قابل انقسام به‌سه قسمت میداند واز نظر خصوصیاتی که دارا میباشند

۱- این نفس مورد قبول ابن‌سینا مأخوذ از عقاید وآراء ارسطو است وآنچیزیست که بنظروی جسم مفردآلی مجهزباوست وابن‌سینا درکتب وسایر رسائل خودگاه آنرا قوه مینامد وازاین اصطلاح اینقسمت را اراده مینماید که این شئی موجب تحول ازقوه(که بعبارت دیگرآنرااستعداد وامکان‌فعل مینامند) بفعل میشود وگاه آنراکمال میخواند ازآنجهة که آنراغایت تحول میشمارد زیراتحول که درحال استعداد تمام نبوده پس‌از خروج ازقوه بفعل بکمال میرسد واصل این قوه یاکمال یانفس همانا ادراك حرکت یعنی خروج اواز استعداد (بدیهیست که معنی استعداد دراینجا عدم‌نسبی است) بفعل‌است بنابراعتبار مذکوره وازآنروکه دراصل مذهب ابن‌سینا حرکت بجسم تعلق‌دارد بنظراو نفسانیات درمبحث طبیعیات داخل میشود (چنانکه ارسطوهم همین‌کار راکرده است)

مفتاح این نظریه تماما مربوط بآراء و معتقدات ارسطو درماهیة حرکت است وآن همانست‌که نظریه ابن‌سینا قائم باوست. ملخص نظریه ابن‌سینا براین اعتبار است‌که حرکت ازمحرك اول نازل میشود وسپس ازمعادن به‌نبات و ازاو به‌حیوان و از آن بانسان صعود میکند جزآنکه این‌صعود بنابررأی ابن‌سینا عقل الهی‌را شامل نمیشود. وابن‌سینا بتبع ارسطو قوه‌راآن میداندکه بفعل تحویل یابد وابتداء این تحول بعقیده ابن‌سینا وجود بالقوه‌است وفعل تحول بنظراو منسوب به‌کائن بالفعل‌است ازاینرو هیولی درنزد اومفعوله ومجذوبه بوده واوقابل‌است نه فاعل .

به نباتی - حیوانی و انسانی تقسیم و نامگذاری کرده است و اینك ذیلا توضیح میشوند .

I- نفس نباتی - بنظر ابن‌سینا نفس نباتی‌را سه‌قوه است ۱- قوه غاذیه و آن قوه است که جسم دیگر را بشکل جسمی که در آن موجود است مستحیل نموده و بدل مایتحلل آن مینماید ۲- قوه منمیه : قوه‌ایست که برجسم خود از جهة اقطار طولی - عرضی و عمقی بقدر واجبی که مناسبت با بلوغ آن جسم به کمال در نشوء وارتقا دارد میافزاید ۳- قوه مولده : قوه‌ایست که ازجسم خویش جزئی را که بالقوه شبیه باوست گرفته وبا استمداد از اجسام دیگر که از حیث خلق ومزاج بااو مشابهتی دارند میسازد وچیزی شبیه بخود بالفعل بوجود میاورد (۱)

II - نفس حیوانی - نفس حیوانی به نسبت نفس نباتی دو قوه بیشتر دارد که آندو قوه یکی محرکه ودیگری مدرکه است ومحرکه‌هم دو قسم دارد یا باعثه است یا فاعله . قوه محرکه باعثه بنظر ابن سینا قوه‌ایست که قصد وشوق را برمیانگیزد و قوه‌ایست که در صورت ترسیم در خیال امری را مطلوب و یا مهروب جلوه میدهد و منتهی به تحریك میگردد (۲) وآنرا دوشعبه است شعبه‌ای قوه شهوانیه نام دارد و آن قوه باعث تقرب باشیاء تخیلی ضروری ویا اشیاء نافعه میباشد و از این تقرب کسب لذة را طالب است وشعبهٔ دیگر که آنرا قوه‌غضبیه مینامند قوه‌ایست که بردفع شئی تخیلی مضر ومفسد تحریك میکند و منظور ازآن همانا حصول غلبه است .

قوه محرکه فاعله منبعث از اعصاب وعضلات بوده وکارآن تحریك عضلات است که آنانرا به جلو وعقب رانده واز مبدأ به‌مقصد ویا بالعکس

۱- نفس نباتیه کمال اول جسم طبیعی آلی { قوه غاذیه / « منمیه / « مولده

۲- یعنی قوه قصدوشوق قوه فاعله‌را برانجام‌کاری تحریك میکند

اعاده داده و آنها را باز و بسته مینماید و آنرا بجهات مختلفه رهبری می کند .

قوه مدرکه بنظر ابن سینا بدو قسم منقسم میشود ۱- قوه‌ایکه از خارج ادراك میکنند ۲ - قوه‌ایکه درك آن از داخل است قوه مدرکه از خارج همان حواس خمسه است وعبارتند از لامسه - باصره - ذائقه - شامه و سامعه .

بنظر ابن‌سینا حس لامسه جنس برای چهار قوه است: ۱- قوه‌ایکه در تضاد بین سردوگرم حاکم است ۲ - قوه‌ایکه برتضاد بین خشك وتر حکومت دارد ۳- قوه‌ایکه در تضادبین صلب ولین حاکم است ٤- قوه‌ای که‌حاکم بین خشن ونرم میباشد. محسوسات صور خودرا بآلت‌حس‌میدهند وبا انطباع در آلات قوه حاسه آنرا درك میکند.

بنابرنظر ابن سینا قوای مدرکه باطنی یعنی قوائیکه ادراك آن از داخل است دارای دوقسمت میباشد زیرا بعضی ازآن‌قوی صور محسوسات را درك میکنند وبعض دیگر معانی محسوسات‌را بنابراین باعتبار ادراك صور و معانیست که بو علی سینا قوای مدرکه باطنی را بدو قسمت تقسیم می کند .

بوعلی سینا فرق بین ادراك صورة ومعنی را اینطور توضیح‌میدهد که صورة را نفس باطنه‌وحس تواما درك میکنند یعنی حس‌ظاهر که‌همان حواس خمسه باشند اول صورة را ادراك مینمایند و سپس به‌نفس باطنه منتقل میکنند مثل ادراك‌گوسفند از صورة گرك که در بدایت حال حس ظاهر او شکل هیئت ورنك گرك را درك مینماید وسپس نفس‌باطنه آنرا ازحس ظاهر میگیرد .

ادراك معنی‌آنست که نفس‌محسوس را ادراك میکند بدون‌آنکه‌حس ظاهر در درك‌آن شرکت داشته باشد مثل ادراك گوسفند ازدشمنی گرك که موجب خوف اوشده وباعث فرار اومیشود بدون آنکه حس ظاهر در درك‌آن مداخله‌ای داشته باشد خلاصه آنچه که در ادراکش حس و قوه باطنی شرکت دارند صورت بوده و ادراك قوه باطنه بدون مشارکت‌حس

ادراك معنی است(۱) .

بوعلی سینا پس‌از توضیح دربارهٔ نحوهٔ ادراك صور و معنی توسط قوای مدرکه داخلی و اینکه تاکجا حواس خمس در نقل محسوسات و شرکت باقوای‌مدرکه داخلی‌دخیل است به‌شرح وتسمیه قوای دراکه‌داخلی میپردازدکه اینك ذیلا بطوراختصار بیان میشود .

۱- بوعلی سینا یکی ازقوای مدرکه باطنی‌حیوانی راحس مشترك میداند و میگوید آن قوه‌ایست که در تجویف مقدم دماغ واقع شده و بالذات جمیع صور منطبعه درحواس خمس راکه باو میرسد قبول مینماید

۲- خیال یامصوره (۲) وآن قوه‌ایست که درآخر تجویف مقدم از دماغ قرارگرفته وآنچه راکه حس مشترك ازحواس خمسه ماخوذ داشته وقبول کرده است درخود حفظ میکند و با از بین رفتن محسوسات هم‌آنچه که ازآنها بقوه خیال رسیده است باقی میماند بوعلی‌سینا برای‌آنکه فرق‌بین قبول وحفظ راکه قبول صور ازخواص حس مشترك وحفظ صور ازخواص قوه خیال یا مصوره است بیان کند میگوید که این دویعنی قوه قبول وقوه حفظ باهم فرق دارند چون آب که قوه قبول نقش را دارد و قوهٔ حفظ آنرا ندارد .

۳- قوه متخیله واین قوه بنابرقیاس به‌نفس حیوانی متخیله و بنابر

۱- همانطورکه فوقا مشاهده میشود معنی درنزد ابن‌سینا مبتنی برنسبت بین‌صور ویانسبت بین‌صور وافعال است (مثل‌رنك گرك‌اوصورت‌و و یاصورت درندگی‌وفعل فرار) صورت متناسب‌گرك درنفس گوسفند همانا صورة درندگی اوست (چه‌بسا صورت‌درندگی درحس‌گوسفند فراری وجود ندارد یعنی درندگی محسوس‌گوسفند واقع نشده است) درهرصورت ابن‌سینا مجموع این‌مناسبات را معنی مینامد و در کیفیت قیام‌معنی درنفس‌که ازصورمحسوسه قابل تمیزباشد توضیحی نمیدهدوهمچنین کیفیت تعلق صور را به‌معنی درنفس پس‌ازاتمام انتزاع آن‌بیان نمیکند

۲- فرق بین‌خیال یامصوره با قوه متخیله در نزد ابن‌سینا آنست‌که خیال خزانه مدرکات حس مشترك است ومتخیله متصرف درآن مدرکات یعنی‌قوه‌متخیله بعض از مدرکات حس مشترك را بابعض دیگر ترکیب میکند ویا بعضی ازآنرا ازبرخی دیگرجدا مینماید

قیاس به نفس انسانی مفکره نامیده میشود و آن قوه‌ایست که در تجویف وسط دماغ جای دارد و کار آن ترکیب بعض صور در خیال با بعض دیگر و یا تفصیل بعضی از بعضی دیگر برحسب اختیار است ٤- قوه وهمیه و آن قوه‌ایست که در نهایت تجویف اوسط از دماغ مستقر است و معانی غیرمحسوسه موجوددرمحسوسات جزئیه رادرك‌میکند چون قوه‌حاکمه‌ایکه گرك را مهروب‌منه و اولاد را معطوف‌علیه جلوه میدهد. ٥- قوه‌حافظه ذاکره واین قوه درتجویف موخر از دماغ جا دارد وآنچه که از معانی غیرمحسوسه موجوددرمحسوسات‌جزئیه ازطرف‌قوه‌وهمیه درك‌میشود بوسیله آن‌حفظ میگردد و نسبت‌قوه‌حافظه بقوه وهمیه چون نسبت قوه‌خیال به‌حس مشترك و نسبت‌حافظه به‌معانی‌چون نسبت قوه خیال بصورمحسوسه‌است(١) قوائیکه فوقا بآن اشاره‌شد بنابررأی ابن‌سیناقوای نفس‌حیوانیست و بعقیده او دسته‌ای ازحیوانات هستند که واجد جمیع حواس خمسه میباشند و بعضی ازحیوانات بعض ازاین‌حواس‌را دارند ولی‌ذوق‌ولمس برای‌جمیع حیوانات ضروریست. (٢)

نفس ناطقه انسانیه- قوای نفس ناطقه‌انسانیه بدوقوه یکی‌عامله و دیگری عالمه تقسیم میشود (٣) و هریك از دوقوه بنابر اشتراك اسم عقل نامیده میشود. عامله قوه‌ایست که مبداء محرك بدن انسان است و آنرابرانجام افاعیل جزئیه خاصه قادر میسازد واین قوه بنابر قیاس‌بقوای نزوعیه متخیله ومتوهمه حیوانیه وهمچنین بنابقیاس به‌نفس خویش دارای اعتباریست. ازآنرو که قوه عامله هیأتی که خاص انسان است دراواحداث میکند و فعل و انفعالاتی را چون خجلت حیا گریه و خنده تهیه میبیند و

١- یعنی همانطورکه حس مشترك از مجرای حواس خمس صور را قبول مینماید وقوه‌خیال‌آنرا حفظ میکند قوه وهمیه هم معانی غیرمحسوسه موجود در محسوسات جزئیه را قبول کرده وقوه‌حافظه‌آنرا حفظ مینماید وهمانطورکه‌صور منتقله ازحس مشترك بخیال درصورت غیبت‌محسوس صورةآن درخیال حفظ‌میشود همانطورهم حافظه معانی غیرمحسوسه را درصورت غیبت محسوسات‌جزئیه درخود محفوظ میدارد

پاورقی شماره ٢ و ٣ را درصفحه بعد بخوانید

همچنین امور دیگری شبیه بآنها را ایجـاد مینماید بقوه نزوعیه حیوانیه قابل قیاس است وقیاس قوه عامله به‌قوای متخیله و متوهمه حیوانیه همانا امکان استنباط تدابیر درامور کائنه وفاسده واستنباط صناعات انسانی است و درقیاس آن به‌نفس خود وبقیاس با عقل نظری باعث تولید آراء ذائعه مشهوره مثل قبح کذب وظلم ومانندآن ازمقدمات محدوده‌ایکه منفصل از معقولیت محضه است ودر کتب منطق بآن اشاره گردیده میشود وقوه‌عامله همان قوه‌ایست که باید برسایر قوای بدن بنابروجوب احکام قوه دیگر که

پاورقی ۲ و۳ ازصفحه قبل

۲- نفس حیوانی — قوه محرکه:
- محرکه باعثه یعنی قوه‌ایکه قصد و شوق را ایجادمیکند { شهوانیه / غضبیه }
- محرکه فاعله قوه‌ایکه تشنج وترخی‌را باعث میشود

نفس حیوانی کمال اول جسم طبیعی آلیست — وقوه مدرکه:
- قوه مدر که ازخارج یعنی حواس خمسه
- قوه مدرکه ازداخل یا باطن:
  - ۱- حس مشترك (در اول‌تجویف مقدم‌ازدماغ) قبول صور محسوسات میکند
  - ۲- خیال ومصوره (درآخر تجویف مقدم از دماغ) آنچه که حس‌مسترك قبول کرده حفظ میکند
  - ۳- متخیله (درتجویف اوسط از دماغ) که به‌ترکیب وتفصیل صور در خیال میپردازد
  - ٤- وهمیه (درنهایت تجویف اوسط ازدماغ) معانی غیرمحسوسه موجود درجزئیات را درك میکند
  - ٥- حافظه یعنی‌ذاکره (درتجویف موخر از دماغ) معانی ادراك وهمی راحفظ میکند

۳- تمیز بین قوه عامله وعالمه درنفس ناطقه با تمیز بین قوه‌محرکه و مدرکه مذکور درنفس حیوانیه تطبیق میکند ابن‌سینا نفس ناطقه را باوجودمعنی تحریك در او ازآنجهة که آن به‌جسمانیات اختصاص ندارد عامله محرکه نمینامد زیرا معتقد است که حرکت مخصوص‌جسمانیات است نه‌عقلانیات

همان قوه نظری باشد مسلط گردد بدیهی است که قوه عامله منفعل ازقوای بدن نشده بلکه قوای بدن منفعل از آنست و اگر قوه عامله منفعل از بدن گردد لازم‌میاید بدن بااستفاده ازامور طبیعیه قوه عامله‌را بانقیاد در آورده‌ودراین‌موقع است که اخلاق‌رذیله پیدا میشود واگرمنفعل نشود ومنقاد قوای بدن نشده و مسلط برآن شود منشاء فضائل اخلاقی خواهد شد .

بنظر ابن سینا نفس انسانی جوهر واحدیست وبدوجهة وجنبه نسبت دارد جنبه‌ای در تحت وجنبه‌ای در فوق آن قرار دارد وبرحسب هرجنبه‌ای نفس را قوه‌ایست که علاقه بین خود وبین آن جنبه را تنظیم مینماید واین قوه عامله بقیاس بجنبه‌ای که در تحت نفس واقع شده علائق بین نفس و بدنرا تنظیم میکنند یعنی بدن جنبه‌ایست که در تحت نفس قرار گرفته است وقوه عامله ناظم علائق بین‌نفس وبدن‌است وقوه نظریه قوه‌ایست که علاقه بین نفس وجنبه فوق آنرا منظم نموده ونفس بوسیله قوه نظریه از جنبه مافوق خود منفعل و مستفید گردیده و قبول افادات آنرا مینماید و بطور خلاصه بنظر ابن سینا چنان است که نفس، دو وجه دارد وجهی به‌بدن توجه دارد که این وجه قابلیت قبول آثاری ازجنس مقتضی باطبیعت بدن ندارد ووجهی بسوی مبادی عالیه توجه دارد وواجب است این وجه دائم‌القبول و متاثر از آثار مبادی عالیه گردد .

قوه نظریه قوه‌ایست که شأن او انطباع صور کلیه مجرده از ماده است واگر صور بالذات مجرد باشند که قوه نظریه‌کار خود را برانطباع آن صوراانجام میدهد واگر بالذات مجرد نباشند قوه نظریه باتجریدی که خوددارد صور را بحدی به‌تجرد میرساند که هیچگونه علائق مادی درآن صور نماند .

ابن سینا معتقد است که بین قوه نظریه وصور نسبتی برقرار است زیرا شئی‌ایکه قابلیت قبول شئی دیگری را دارد ممکن است این قابلیت بالقوه‌باشد ویابالفعل‌قوه درنظرابن‌سینا برحسب مراتبی که‌دارد بسه‌مرحله از استعداد اطلاق میشود .

١ـ استعداد مطلق که چیزی ازآن‌فعلیت نیافته وبمرحله فعل‌نرسیده باشد چون قوه طفل بر کتابت زیرا در حـالیکه مستعد قبول کتـابت است

از آنرو که این استعداد بفعلیت نرسیده طفل را بر کتـابت بالفعل قدرتی نخواهد بود .

۲- مرتبه‌ایکه جز بوصول بآن مرتبه اکتساب فعل بلاواسطه ممکن نیست مثل قوه طفلی که برشد رسیده به‌قلم ودوات وبسائط حروف کتابت آشنائی ومعرفت حاصل نموده باشد این استعداد را نیز قوه گویند .

۳- استعدادیکه بتوسط آلت معرفت کتابت تمامیت یافته وبااستعمال آلت بمرحله بروز وظهور رسیده وواجد کمال استعداد شده‌است چون‌عالم بصناعت کتابت که هرموقع خواهد قدرت براتیان فعل‌را دارد در موقعیکه ننویسد عدم اتیان فعل کتابت را نیز قوه گویند .

قوه اول که مرحله استعداد مطلق‌باشد قوه مطلقه وهیولانیه نامیده شده است .

قوه‌دوم‌را قوه ممکنه‌وقوه سوم‌را ملکه گفته‌اند وبسا قوه‌دوم‌ملکه‌و قوه سوم کمال قوه نام دارد .

ابن‌سینا باتوجه بمقدمه مذکوره نسبت قوه نظریه را باصور مجرده بشرح ذیل بیان میکند قوه نظریه نسبتش بصورمجرده گاهی به‌نسبت قوه مطلقه است که تا این قوه درنفس جادارد وبمرتبهٔ دیگرحرکت‌نکرده‌است چیزی ازکمال‌راقبول نمینمایند ازاینرو اورا عقل‌هیولائی گویند واین‌قوه را که‌عقل‌هیولانی نامیده شده درهرشخص ازنوع موجوداست ووجه تسمیه او به‌هیولانی ازنظرشباهتی‌است که باهیولای اولی‌دارد زیرا هیولای اولی بالذات فاقد صورة از هرقسم میباشد وهیولای اولی خود محل و موضوع هرگونه صورتیست یعنی قابل محض است و واجد هیچگونه صورت که با معیت ملازمه‌دارد نمیباشد. وگاه قوه‌نظریه نسبتش باصور مجرده به‌نسبت قوه ممکنه‌است وآن چنانست که درقوه هیولانیه یعنی‌عقل هیولانی کمالاتی از جمله معقولات اولی حاصل‌آید که با توسل بآن معقولات وبواسطه آن وصول بمعقولات ثانویه ممکن‌گردد . (۱) ومادامی که در نفس این مقدار

۱- معقولات اولی عبارت ازمقدماتیست‌که بدون اکتساب وتجربه‌موردتصدیق قرار میگیرند وممکن نیست وقتی ازاوقات و یا برحسب وضعی تصدیق درباره معقولات اولی درمعرض شك وتردید درآید مثل «کل‌اعظم ازجزءاست و «اشیاء مساویه بشی واحد متساویند» ابن‌سینا معقولات اولی را درمنطق اولیات‌یااولیات عقلیه نامیده است .

از عقل حاصل شود آنرا عقل بالملکه مینامند واگرعقل بالملکه‌را بقیاس بقوه اولی عقل بالفعل بنامیم اشتباه نکرده‌ایم زیرا قوه اولی قادر برتعقل چیزی نیست در صورتیکه قوه بالملکه قادر برتعقل و واجد مرحله‌ای از فعلیت است. وگاه نسبت قوه نظریه بصور مجرده بنسبت قوه کمالیه است وآن چنانست که دراین‌مرحله حصول صور معقوله‌مکتسبه یامعقولات ثانویه بعد از معقولات اولی میسر میشود در این حال عقل را احتیاجی نیست که پیوسته صور معقوله را مطالعه کند و بالفعل بآنها رجوع نماید بلکه جمیع صور معقولات اعم ازاولی وثانی درعقل مخزون‌بوده وهروقت که خواهد آنها را مطالعه نموده و تعقل مینماید و بعلاوه معقولیت صوررا نیز تعقل میکند این‌مرتبه از عقل یاقوه نظریه عقل بالفعل نام‌دارد زیرا بدون‌تکلف و زحمت اکتساب آنچه راکه بخواهد تعقل خواهد نمود. وگاه نسبت قوه نظریه بصورمجرده بنسبت فعل مطلق‌است باین شکل که دائماًصورة معقوله در آن حضور دارد آنرا بالفعل مطالعه میکند وبالفعل‌تعقل مینماید وتعقل اواز صور نیز بالفعل برای اومعقول است بالنتیجه نسبت قوه نظریه‌بصور مجرده در این مرحله فعلیت محض بوده وتعقل آن وقفه‌وانقطاعی ندارد و این‌مرتبه از عقل عقل مستفاد نام دارد (١)

ابن‌سینا وجه ایجاد فعل را درعقل بالقوه باین شکل توضیح میدهد که بسبب عقل دائم بالفعل ، عقل بالقوه از قوه بفعل میرسد و همینکه بین

١ـ ابن‌سینا حرکت را ازلواحق اجسام میداند وبرای عقول وصورمجرده‌قائل بحرکت نیست ومیگویدآنچه که‌جسم‌نیست معنی‌حرکت‌وانتقال وتجویزآندو برای باطل است مگرآنکه مجازا نسبت حرکت وانتقال باو داده شود اگر این‌نظریه ابن سینا صحیح باشد بایستی عقل انسانی‌که بالذات مفارق‌است به‌فعل نرسد مگر آنکه حرکت ازقوه بفعل را درباره عقول مجازی تعبیرکنیم ویاآنکه قبول‌کنیم آنچه‌که درامورعقلیه واقع میشود تدریجی ومعلول‌حرکت نبوده بلکه‌دفعی‌صورت میگیرد. در اینجا مذهب شیخ با مذهب ارسطو اختلاف دارد زیرا در نظریه ارسطو برای تحول نفوس عاقله عدیده به عقل‌که نسبت به عقل فاعل در مرحله هیولی وعقول مفارقه نیست مانعی موجود نمیباشد هانبرك میگوید نظریه درعقل که درآراء کندی و فارابی هم اشاره شده وبرای عقل ترتیب و طبقاتی قائلند و عالیترین درجه آن عقل قدسی است بقصد خدمت بدین و وجود نبوة وضع کرده‌اند .

عقل بالقوه وعقل‌فعال اتصالی برقرار گردد بوسیله عقل‌فعال درعقل بالقوه نوعی ازصور که مستفاد ازخارج باشند درآن قرار میگیرند. مراتب قوای مذکوره عقول نظریه نام دارند وباوصول بعقل مستفاد جنس قوای‌حیوانی ونوع انسانی آن تمام میشود ودر این مرحله ومرتبه است که قوه‌ا نسانی با مبادی اولیه وجود متشابه میشوند(۱) چنانکه تذکر دادیم بوعلی سینا علاوه ازعقول اربعه بعقلی که دارای مرتبه‌ای عالیست وآنرا قدسی مینامد معتقداست وچنین‌میگوید: ازمتعلمین وآنکسانکه درراه تربیت نفس‌خویش کوشش دارندگاه استعدادی قوی مشاهده میگردد که بعلت استعداد قوی خود برقبول صور تواناتر میباشند ابن‌سینا قوه استعداد این چنین افرادی راکه‌مستعد استکمال روابط بین‌خود ونفس خویش هستند «حدس» نامیده است بنظر اواین استعداد یا « حدس » درپاره‌ای از اشخاص باندازه‌ای شدید است که احتیاجی باتصال بعقل فعال دراکثر ازامور وتخریج وتعلیم ندارد وچنانست که استعداد ثانی یعنی «عقل بالملکه» قبل‌ازآنکه او بآن مرحله برسد برای وی حاصل گردیده است و مثل آنست که همه‌چیز را از پیش خود میداند. این درجه عالیترین درجات استعداد است واین مرتبه از عقل هیولانی را که بدون وصول بمرحله عقل بالملکه قدرت درك معقول را یافته عقل قدسی نامیده است. بنظر ابن‌سینا اگرچه عقل قدسی ازجنس عقل بالملکه میباشد ولی از آنجائیکه غقل قدسی واجد مرتبه‌ای بس‌رفیع است جمیع مردم دراین موهبت شرکت نداشته و نصیبی ندارند ابن سینا نحوه‌ی این اتصال را بنابر توضیح ذیل بیان میکند .

ابن‌سینا معتقداست که افعال منسوبه بروح قدسی بعلت قوتی که دارند برقوه متخیله افاضه میشوند ومتخیله بوسیله امثال محسوسه ومسموعه از کلام آنرا ظاهر مینماید. ویاممکن است «حدس» قوی در افرادی یافت شود که از جهة شدت صفا و شدت اتصال بمبادی عقلیه دارای نفسی مؤید باشند تا در هرچیز محل قبول الهام عقل قرارگیرند وصوریکه در عقل فعال موجودند در آن ترسیم گردند یا بشکل دفعی و یا نزدیك بدفعی بنحویکه صرفاً صفت ارتسام‌را داشته وتقلیدی نباشند بلکه بترتیبی مشتمل

پاورقی این صفحه را در صفحه بعد بخوانید

پاورقی صفحه قبل

۱ ـ معانی عقل مذکوره بنابر آنچه‌که شیخ در رساله حدود بیان کرده است ـ بوجه اختصار

نفس ناطقه انسانی جوهر واحد است وکمال اول جسم طبیعی آلی بوده و دارای دووجه است.

وجهی به‌بدن‌توجه دارد و باین اعتبار بقوه عامله یا عقل عملی که کارگذار بدن است تسمیه شده‌است

۱ ـ قوه عامله باعتبار اعضاء بدن هیأتی که مختص انسانست و سرعت فعل وانفعال را باعث میشود در انسان ایجاد میکند.

۲ ـ ازنظر قوه متخیله و متوهمه در استنباط تدابیر در امورکائنه و فاسده و استنباط صناعات استعمال میگردد.

۳ ـ از نظر نفس خویش بکمك عقل نظری ذائعات و مقدماتی‌که عقلیه محضه نیست تولید مینماید ومادامی‌که برقوای بدن نسلط داشته باشد ومنفعل ومنقاد آن نگردد دارای فضیلت بوده وخالی ازصفات رذیله خواهد بود.

وجهی بمبادی عالیه توجه دارد یعنی‌صورکلیه مجرده وباین‌اعتبارآنرا قوه‌عالمه یاعقل نظری‌نام‌گذارده‌اند و واجد چهار مرتبه است که به عقول نظریه تسمیه گردیده‌اند ومرتبه دیگری هم وجود داردکه ما فوق مراتب انسانیست و آن مرتبه نبوة وعقل قدسیست

۱ ـ عقل هیولانی قوه قبول ندارد اما استعداد ادراك معقولات را واجد است آنرا قوه مطلقه یااستعدادمطلق نام داده‌اند

۲ـ عقل بالملکه: ازدور فقط معقولات اولی را که بوسیله آن قادر بوصول به‌معقولات ثانیه باشدقبول‌مینماید آنرا قوه ممکنه یا استعداد ممکن‌گویند و امکان فعلیت را ایجاد میکند.

۳ـ عقل بالفعل: معقولات ثانویه را میپذیرد وهرگاه‌که خواهد آنها ر مطالعه میکند این‌مرتبه‌را استعدادکامل ویاکمال قوه مینامند.

٤ـ عقل مستفادکه صور ولیه ثانیه و علیها مستفاد از عقل بالفعل خارج رای او حاصل است ودر مرحله فعل مطلق میباشد

بر حدود وسطی شوند(۱)

ابن سینا میگوید اینحالت مرتبه‌ای از نبوة وبلکه از قوای عالیه نبوةاست و اولی آنست که آنرا قوه‌قدسیه که اعلی مراتب قوای انسانیست نامید (۲)

ابن سینا از قوای نظری و عملی و حواس باطنی و ظاهری نفس تشکیلاتی ساخته‌وبرحسب رتبه‌و مقام تجرید وعلووسعل آن قوی‌سلسله‌ای از خادم ومخدوم فرض نموده‌وهریك ازقوی را مخدوم دیگری وآندیگر را خادم آن قرار داده‌است وبشرح ذیل توضیح میدهد.

هریك‌از قوی‌بردیگری ریاست وحاکمیت دارد عقل مستفاد یاعقل قدسی رئیس است وجمیع قوی درخدمت اوهستند و او غایت قصوی است عقل بالفعل‌را عقل بالملکه خدمت میکند و عقل هیولانی در خدمت عقل بالملکه‌است. عقل عملی بتمام عقول مذکوره خدمت میکند زیرا علاقه بدنی برای تکمیل عقل‌نظریست و آنرا تزکیه‌میکند وعقل عملی‌مدبراین علاقه است (۳) و هم درخدمت عقل عملی است و وهم را دو قوه خدمت

---

۱ ـ یعنی ترکیب صور محسوسه‌که بااستقراء آن صور، تجربه حاصل شده و اکتساب ممکن میشود برای نفس قدسی ابتدائیست یعنی علم نفوس قدسیه به ترکیب صور محسوسه مسبوق به‌تجربه و اکتساب نیست مثلا بالفعل و بدون اکتساب میداند که جسم مؤلف است و حار و بارد هریك آثاری دارند مضافا که صور جسم و حار وبارد از مبداء برای او معلوم و مکشوفند بنابراین محتاج نیست تا به تجربیات معرفت حاصل‌کنند و هرگاه که خواهد از مقدماتیکه قبلا برآن علم داشته بنابر هرمورد ومناسبتی نتیجه مطلوبه را استنتاج مینماید.

۲ ـ ابن سینا دررساله‌ای بنام «قوای انسان ومدرکات او» روح‌قدسی‌را توصیف‌کرده است ومیگوید «عقل قدسی اعلی‌مراتب قوای انسانیست» ومیتوان آنرا درجه پنجم از درجات خروج عقل از استعداد یا قوه بفعل محسوب داشت ولی درجه‌ایکه فوق عقول اربعه مذکوره است « عقل فعال فلکی اسفل » بنا بر روش وسیره الهیات میباشد بنابراین درنزد ابن سینا محل عقل قدسی مبهم است مخصوصاکه ابن سینا آنرا حالی از احوال عقل هیولانی‌که ازجنس عقل بالملکه است میدانند ومع‌الوصف عقل قدسی را بردرجات عقول اربعه رئیس‌میشمارد.

۱ ـ یعنی علاقه بدنی بخاطر تکمیل نفس‌است که‌کمال او ازادراك جزئیات شروع میشود وآن ادراك اولین رتبه برای ادراك مبادی علیا وتحصیل‌عقل‌مستفاد ازعقل فعل میباشد نه ازجسمانیات.

میکنند قوه‌ای قبل از او و قوه‌ای بعد از اوست قوه بعدی وهم‌قوه‌ایست که مؤدای‌وهم‌را محفوظ میدارد و قوه‌قبلی‌وهم جمیع قوای حیوانیه‌است. متخیله نیز دو قوه را درخدمت دارد و آن دو قوه عبارتند از قوه‌نزوعیه که اورا تحریك میکنند وقوه خیالیه که خدمت او بقوه متخیله در قبول ترکیب وتفصیل صوریست که در آن موجودند.

این دوقوه یعنی (نزوعیه وخیالیه) بر دوظائفه از قوی‌ریاست‌دارند. حس مشترك (یا فنطاسیا باصطلاح یونانی) در خدمت قوه‌خیالیه است و حواس خمسه درخدمت حس مشترك‌میباشند. قوه نزوعیه‌را شهوة وغضب خدمت میکنند وقوه محرکه درعضلات درخدمت شهوة وغضب هستند. قوه حیوانی در اینجا بانتها میرسد و قوای حیوانی قوه نباتیه خدمت میکنند که اولین قوه نباتیه مولده بوده و نامیه در خدمت او و قوه غاذیه در خدمت‌تمام آنان است.

قوای طبیعیه در نظر ابن‌سینا چهارند و عبارتند از: ۱- هاضمه ۲- ماسکه ۳- جاذبه ٤- دافعه و هریك ازاین قوی ز جهتی درخدمت یکدیگرند. و کیفیات اربعه که عبارتند‌از: ۱- حرارت ۲- برودت ۳- یبوست ٤- رطوبت جمیعاً درخدمت قوای مذکوره‌اند و در اینجا درجات قوی بانتها میرسند و اضافه مینماید که قوای طبیعیه و کیفیات اربعه در خدمت تمام قوای حیوانیه میباشند.

ابن‌سینا برای ادراك درجاتی قائل‌است و این‌درجات باعتبارعامل ادراك‌است وبعقیده وی‌ادراك بتوسط حس-تخیل- وهم‌وعقل‌حاصل‌میشود وفرق بین ادراك هریك‌ازعوامل مذکوره‌راشرح میدهد وما ذیلا باختصار توضیح میدهیم.

ادراك بنظر ابن‌سینا عبارتست‌از اخذ صورة مدرك. اگر مدرك مادی باشد ادراك اخذ صوره مجرد از ماده‌است جز آنکه اصناف‌تجرید مختلف بوده ومراتب آن متفاوت میباشد. (۱)

۱ - ابن‌سینا در تعریف ادراك و ماهیت آن ازجهة حسی دانستن مبداء ادراك دراول براه ارسطو رفته و در آخر نظریه او افلاطونی شده است برای آنکه عقل را مخزن صور مجرده دانسته است. خوان الصفا دررسائل خود جمع بین نظر ارسطو وافلاطون را اختیار کرده‌اند ونظریه ابن‌سیناهم باتوجه‌بمراتب فوق تابع اخوان‌الصفا است.

صورت انسانیه وماهیت نسانیه طبیعتی است که اشخاص نوع کلاو بالسویه درآن منتشر کند وصورة انسانیه بنا برحدخود واحداست وتکثر دراشخاص عارضی بوداه و ازجهة طبیعت انسانیه نیست . بنا براین یکی ازعوارضی که برصورة انسانیه ازجهة ماده عارض میگردد همانا تکثر و انقسام است و عوارضی غیر از این نیز برصورة انسانیه عارض میشوند که اگر درماده باشد «کم» «کیف» «این» و «وضع» ازآن حاصل میشود و این امور جمیعا با طبع صورة ملائم نبوده ونسبت باو غریبند .

حس صورة را از ماده با این لواحق مأخوذ میدارد و برای او ممکن نیست در صورت غیبت مادهٔ محسوس صورة آنرا ثابت نگاهدارد و در خود ثبت نماید . ولی خیال صورة منتزعه ازماده را بیش از حس ازماده پاك ومنزه مینماید از اینرو اگر ماده غایب شود ویا از بین برود صورة او بعلت تجرد بیشتر در خیال ثابت میماند ولیکن خیال نمیتواند صورة را از لواحق ماده دور نماید زیرا صورة موجود در خیال برحسب صورة محسوسه ایست که خالی از شائبه کیف و وضع نیست وممکن نیست خیال بتواند طوری صورة راتخیل کند که اشخاص آن نوع درآن مشترك گردیده وبدون وجود اختلافی بصورة واحده ای درآید زیرا این پایه ازتجرید صورة از لواحق ماده از شأن خیال نخواهد بود .

وهم معانیرا ادراك میکند که آن معانی بالذات مادی نباشند اگرچه ناگزیر باشند درماده ظهور وبروز پیدا نمایند زیرا «شکل» «لون» «وضع» وشبیه بآن اموریست که ممکن نیست جز در مواد جسمانیه درجای دیگر یافت شوند ولی خیر و شر وموافق و مخالف و شبیه بآن فی نفسه مادی نیستند و بودن آنها در ماده عارضی است و دلیل بر اینکه امور مذکوره مادی نیستند آنست که اگر این امور با لذات مادی باشند تعقل خیروشرموافق و مخالف بدون آنکه عارض برجسمی گردند ممکن نمیبود ولی مشاهده میشود که این امور بی آنکه برجسمی عارض شوند قابل تعقلند و وهم نیز این امورو امثال آنرا درك میکند بنا براین انتزاع وهم ازانتزاع حس وخیال بتجرد وبساطت نزدیکتر است .

ولی معذالك این صور مجرد تام ازلواحق ماده نیستند زیرا اخذ آن برحسب ماده وبمشارکت خیال است .

نظر ابن‌سینا را درنحوهٔ ادراك حس ـ خیال ووهم‌واینکه بنظر اوصور مدرکه آنها تاچه حد باید ازمـاده وعو رض و لواحق آن مبری ومنزه باشند بیان نمودیم واینك بتوضیح قوه‌ایکه بعقیده ابن‌سینا صوررا مجرد ازلـواحق ماده درخود ثابت نگاه میدارد میبردازیم ومقدمهٔلازم است درجات‌صورمدرکه رابنابر رأی ابن‌سینا روشن‌نمائیم .

صورمثبته درآنقوه یاصور موجوداتی‌است‌که مادی نیستند ومادیت برآنها عارض نمیشود ویاصور موجوداتیست‌که مادی نیستند ولی ممکن است عارضه مادی داشته ویاصور موجودات مادی باشند ولیکن ازعلائق مادی ازهرجهة مبرا باشند .

قوه‌ایکه محل ثبت صور مجرده است آنچه راکه مجرد وازهرجهة خارج ازعلائق مادی وعوارض‌ماده ورابطه مادیست وبعبارت دیگر ذاتا متجرد ازماده باشند ادراك میکند بدون آنکـه نسبت بادراك آن‌کاری کند وامـا نسبت بصوریکه وجودا مادی هستند ویاآنکه عارضه مـادی دارند ویاقائم بماده اند وبطور کلی مجرد ازعلائق‌ماده من‌جمیع‌الجهات نیستند قوه‌ایکه محل‌ثبت صورمجرده وادراك آنست آن کثرت را طبیعت واحد داده وازهرگـونه کمیت کیفیت «این وضع» مادی جدا ومبری میدارد تاآنکه قابلیت ادراك یافته وصلاحیت آنکه برجمیع اطلاق توان کرد پیدا کنند .

بنظر ابن‌سینا هرادراك جزئی بایدباآلت جسمانیه‌باشد ولی‌مدرك صور جزئیه اگرچه باید مجرد تام ازماده باشد اما مجرد ازعلائق مادی نخواهد بود چون خیال‌که تخیل اوجز بصورهٔ خیالیه جسم میسر نگردیده ودرآن ترسیم نمیگردد بنابراین‌ادراك خیالی بجسم‌ارتباط داشته ومجرد ازعلائق مادی‌نیست .

مطالب مذکوره را بیشتر تـوضیح می‌دهیم : خیال صور مجرد از ماده را ادراك می کند بدون آنکه آن‌صور مجـرد از علائق مـادی باشند وادراك خیالی وقتی حاصل می گـردد‌که آن صورهٔ خیالیه مجرد باجسم مشترك باشند یعنی تاجسمی را ندیده باشیم نمیتوانیم رسم خیالی آنرا درخیال وارد‌کنیم مثلا بامشاهده زیدکه انسانیست میتوانیم درغیبت او اورا درخیال آوریم اگرزید دیده نشده باشد صورهٔ خیالی وادراك خیالی‌او ممکن نیست بنا رابن ادراك خیالی درحالیکه مجرداست‌نمیتواند

جنس وازطرف دیگر فصل مفروزشود اگر ما قسمت راتغییردهیم لازم میآید درهر جانبی از طرفین قسمت نصف جنس ونصف فصل واقع شوند.

ثالثا ـ ممکن نیست هرمعقولی بهمعقولات ابسط ازخود تقسیم شوند چه آنکه دراینجا معقولاتیست که ابسط معقولات بوده ومبادی ترکیبی سایر معقولاتند (۱)

باتوجه بهتوضیحات مذکوره وادلهایکه بوعلی سینا برعدم امکان وقوع صور معقولات درجسم برشمرد نشان میدهدکه ابن سینا به نفس عاقلهایکه هیچگونه رابطه باجسمانیات نداشته وازهرحیث خالی ومنقطع ازعلائق مادی باشد معتقد بوده وفقط صور معقولهرا درمحلی قابل ترسیم وادراك میداندکه آن محل ازهر جهة مجرد وشأن قبول صور معقولات را داشته باشد وبالجمله وبنحو اختصار معاد مطالب سابقالذکر رامیتوان بنابرنظریه شیخالرئیس اینچنین توضیحداد :

شأن قوه عقلیه آنست که درادراك معقولات آنها را ازکم محدود و «این» ووضع وغیره مجرد ومبرا کند بنابراین باید دیدکه آیا تجرید معقولات ازوضع دروجود خارجی میسر است یاباید این تجرید دروجود متصور در جوهر عاقل صورت پذیرد تجرید معقولات در وجود خارجی ممکن نیست پس بایستی تجرید صور معقوله درعقل صورت پذیرد زیرا محالاست کهذات معقوله دروجودخارجی مجرد ازوضع باشد بنابراین پیدایش صورة معقوله در عقل ذات وضع نخواهد بود از این رو با نبودن وضع تجزیه آن بشکلی که قابل اشاره باشد ویاتقسیم آن ویا چیزی شبیه باین معنی نخواهد بود فلذاصورت معقوله درجسم وجود پیدانخواهدکرد.

بوعلیسینا بگفتار خود درمورد قوه عقلیه وحیثیت این قوه برای مزید تفهیم مطلب ادامهمیدهد ومیگوید کهقوه عقلیهاگر باآلتجسدانی تعقل کند یعنی تعقل وفعلآن بدون استعمال این آلت جسدانی تمام نشود لازم میآیدکه ذات خویشرا تعقل نکند وتعقل آلت جسدانی راهمننماید

۱ ـ بزعم ابن سینا بعض معقولات بلکه معقولات بسیاری ممکن نیست بمعقولات ابسط ازخود تقسیم شوند تاآنکه منتهی به بسیط واحدی گردند.

وهمچنین تعقل خودرا هـم تعقل نکند زیرا که بین او و بین تعقل ذاتش آلتی نیست و نیز بین‌او و تعقل آلت هم آلتی که واسطه باشد وجودندارد ولازم می‌آید که تعقل او درتمام مراتب مذکوره ناقص ویا بیوجه باشد بنابراین باید قائل شد که قوه عقلیه بدون هرگونه آلتی وفقط باذات‌خود خویشتن‌را تعقل‌مینماید.

بوعلی سینا برای جمیع قوای دراکه وطریق ادراك‌آن قوی قائل بواسطه‌وآلت‌است جزدرقوه عقلیه که معتقداست او بدون‌احتیاج بهرگونه آلتی قادر بردرك صور معقولات وذات خود می‌باشد وبایراد مخالف‌این نظرچنین‌پاسخ می‌دهد:

حس شئی خارج را احساس میکند رقدرت براحساس ذات خویش‌و آلت احساس ونفس احساس ندارد وآنچه که درنزدما مشهوداست‌آنست که قوای دراکه که بانطباع صور درآلات مدرکات باوعرضه می‌شود از ادیعه عمل خسته وملول می‌گردد زیراکه ادامه حرکت باعث‌کلال‌آلات ادراك میشود ولی درقوه عقلیه‌کار بعکس این است زیرا ادامه عمل قوه عقلیه یعنی تعقل آن‌رابرای قبول صور معقوله بعدی‌بیشترمهیا نموده‌وکار راآسانتر مینماید واگـر ملال وکلالی دربعض از اوقات بـرآن عارض گردد برای آنست که عقل ازخیال استعانت مینماید وخیال که فقط بوسیله آلت میتواند ادراك کند درموقعی که درحال ملال و کلال است استعانت عقل ازخیال اورا هم ملول مینماید . ونیز قوای بدن‌کمی قبل از چهل و یامقارن باچهل سالگی ضعیف می‌شود وقوای عقلیه دربسیاری ازامـور تقویت شده وقوت میبابد واگر قوه عقلیه از قوای بدنی باشد لازم است بموازات ضعف بدن‌او نیزضعیف گردد .

بوعلی سینا بکسانیکه معتقدندکه نفس معقولات خود را فراموش می‌کند وباابتلاء بدن بمرض یاکهولت ازکار باز میماند وسبب این امر آنست که فعلیت وفعالیت نفس جزبوسیله وبواسطه بدن به نتیجه نمیرسد تاخته واین فکر راظنی غیر ضروری ونامحقق شمرده ومیگوید موقعیکه نفس به محسوس توجه نماید از معقول منصرف میشود بدون آنکه بآلت فعل یاذات اوآفتی برسد وسبب دراین مورد آنست که که نفس بفعلی‌دون فعل دیگر میپردازد وافعال عقل درموقع مرض تعطیل نمیگردند واگر

صورة معقوله بخاطر آلت باطل وفاسدشود رجوع آلت بحالت اولیه‌خود احتیاج باکتساب ازسر خواهد داشت درصورتیکه‌موضوع چنین نیست‌زیرا نفس عاقله بجمیع آنچه که معقول اوقرار گرفته وتعقل کرده‌است عودت مینماید وآنچه‌راکه قبلا اکتساب کرده بوده با او موجود است جزآنکه درمرحله‌ای نوعی انصراف و اشتغال از صور معقوله داشته‌است .

بوعلی سینا از توضیحات مذکوره نتیجه میگیرد و معتقداست که نفس منطبعه دربدن نبوده و قائم‌با وهم نیست وشکل اختصاص‌نفس به‌بدن برسبیل مقتضای هیئتی‌است که درآن هیئت جاذبه جزئیه‌ای که بسیاست بدن اشتغال داشته‌باشد بوده‌وآنهم برسبیل عنایت ذاتیه‌ایست که‌اختصاص به بدن دارد (۱)

بوعلی‌سینا پس‌از فراغت از بیان نحوه‌ادراك نفس ناطقه و اثبات اینکه مدرك صور معقوله لازم‌است که‌مجرد بوده ومنقطع ازجمیع‌علائق مادی باشد و ثبوت این‌معنی که نفس ناطقه یعنی جوهری که‌محل‌معقولات است تعقل او بآلت جسدانی ممکن نیست وبلکه ذات‌او متعقل صورمعقوله و متعقل تعقل خود و ذات خویش‌است واینکه نفس‌ناطقه منطبعه در بدن نبوده وخارج از او وقائم باوهم نیست وعنایت اختصاصی بدن و استعداد مادی او موجب شده‌است که‌نفس‌ناطقه‌بنا باراده ومشیت‌مبدأ فیاض‌بسیاست بدن برحسب تدبیر و تصرف اشتغال داشته باشد به توضیح اعانت قوای حیوانیه به‌نفس ناطقه پرداخته ومیگوید که:

۱- بوعلی سینا چنانکه توضیح داده شد به تجرد نفس ناطقه انسانیه که محل صور معقولات‌است قائل بوده وچون اورا مجرد ومنفصل ازهرگونه ماده‌و علائق مادی میداند بمقتضای تجرد او محل اورادر جسم جائز ندانسته و بالنتیجه اورا منطبعه دربدن وقائم باو نمیشمارد وضمناً درنظردارد‌که نوعی ارتباط بین نفس ناطقه وبدن بر قرارکند زیرا اگر بطور کلی نفس ناطقه را خارج ومنفصل از بدن داند ادراك‌هرگونه صور معقوله برای انسان‌محال وممتنع خواهد شد از اینرو اختصاص‌نفس‌را به‌بدن نه بشکل انطباع دربدن بلکه بنا بر اقتضای‌مزاج‌بدن و هیئتی‌که از مزاج متصوراست وجاذبه‌ایکه آن هیئت دارد نفس‌را برسیاست‌و تدبیر بدن جلب مینماید .

بنظر بوعلی سینا نفس حیوانیه ، نفس ناطقه را در اشیائی کمك و مساعدت مینماید . حس جزئیاتی ادراك کرده و به نفس ناطقه عرضه میدارد و از جزئیات محسوس ، نفس ناطقه امور چهارگانه ذیل‌راایجاد و احداث میکند ۱- نفس از جزئیات کلیات مفرده را انتزاع مینماید ۲- مناسبات بین این کلیات‌را تعیین میکند ۳- مقدمات تجربی‌را تحصیل نموده ٤- اخباری‌راکه از شدة تواتر بمرحله تصدیق و یقین رسیده است مشخص مینماید. و نیز نفس انسانیه بتوسط بدن از مبادی مذکوره برای تصورات وتصدیقات‌خود استعانت نموده ووقتیکه برای او مراتب‌سابق‌الذکرحاصل شد بذات خویش رجوع کرده و همینکه نفس بکمال رسید دیگر خود بتنهائی به اتیان افعال خویش بشکل مطلق قیام می نماید .

حدوث نفس- بوعلی‌سینا پس ازآنکه تجرد نفس وشکل ادراك اورا بیان مینماید وکیفیت ارتسام صور معقوله را درنفس توضیح میدهد چنانکه درصفحات قبل آراء او دراین‌باره بنحو اختصار مورد بحث‌قرار گرفت بمطلب دیگری تحت‌عنوان حدوث نفس‌میپردازد وچگونگی‌احداث و ایجاد آنرا شرح میدهد . افلاطون و کسانیکه به پیروی ازاو مسائل فلسفی‌را مورد مطالعه قرار داده‌اند معتقدند که نفوس قبل از ابدان‌در وراء عالم اجسام موجود بوده وباخلق هر بدنی نفسی باو تعلق یافته و درآن متمکن شده است ولی ارسطو وفلاسفه مشائی بخلاف افلاطون‌برای نفس موجودیتی قبل از بدن قائل نبوده‌اند بنظر ایشان نفس با ترکیب عناصربدن وحدوث بدن پیدا شده‌وپس‌از خراب وفساد بدن بلحاظ‌تجردی که دارد باقی میماند وبراوخراب‌وفسادطاری نمیگردد. بوعلی سیناکه در اکثر مسائل فلسفی و آراء خودبراه ارسطو وتابعین‌او رفته‌است‌در مقام اثبات نظریه خود ادله ذیل‌را اقامه مینماید .

بنظر ابن سینا نفوس انسانی‌در نوع و معنی متفقند ومیگویداگر نفس قبل ازبدن موجود باشد یا متکثرةالذوات‌است یا آنکه دارای ذات واحد عددیست. متکثرةالذوات ووحدت عددی‌ذات وموجود بودن نفس را قبل‌از بدن محال میداند ومنظور او از متکثرةالذوات معدودبودن‌نفوس است. بنا برعقیده بوعلی سینا مغایرتی که علی‌الظاهر بین نفوس مشاهده میشود اگر قبل از دخول در ابدان متغایر باشند این مغایرت یا ازجهة

ماهیت وصورة است یا از جهة نسبت نفوس به‌عنصر و ماده که به نسبت امکنه و ازمنه متکثر بوده ومتعددند ازنظر ماهیت و صورة بین نفوس مغایرتی نیست زیرا وحدت صور آنها مسلم اوست پس در اینصورت باید از جهت قابل یا چیزیکه ماهیت منسوب باوست واختصاص باودارد یعنی بدن متغایر باشند .

موجود بودن نفوس قبل‌از ابدان محال‌است‌زیرا نفس، مجرد ماهیة است وممکن‌نیست نفسی مغایر با نفس دیگر از جهة عدد باشد . وماهیت قبول اختلاف‌ذاتی نمینماید و این‌قاعده در هرچیز مطلق‌است زیرااشیائی که ذوات آنها ازجمله‌معانی باشند تکثر نوعیت آنها مربوط به‌حوامل‌و قوابل ومنفعلات ازآنهاست ویابنوعی ازنسبت‌وازمنه‌آنها مربوطمیباشند واگراصولاًمجرد باشندبنابرآنچه که گفته‌شدافتراقی بین‌آنها نخواهد بود ومغایرت‌وتکاثر دربین‌آنهامحال خواهدبود لذافروض مذکوره تکثرذاتی عددی‌را برای نفوس قبل از دخول در ابدان ممتنع نشان‌میدهند.

شق دوم که موجود بودن نفس بشکل‌واحد عددی قبل‌از ابدان‌باشد ممکن نیست زیرا اگر چنین باشند در موقع وجود یافتن دو بدن‌واینکه هر دو بدن لازم‌است دارای نفسی باشند از دوحال خارج نیست یاآنکه دونفس موجود در دو بدن یك قسمت از نفس واحده است که در اینحال شئی مثل واحدیکه برای او حجم وعظمی‌نیست بالقوه قابل انقسام فرض شده که بطلان آن بنابر اصول مقرره در طبیعیات ظاهراست و یا آنکه نفس واحده عددی در دو بدن داخل میشودکه برای ابطال این‌فرض این احتیاجی باقامه برهان نخواهد بود .

بنا بر این بایدقائل شدکه نفس بحدوث بدنی که صالح‌دراستعمال آن باشد حادث میشود در هیئت‌جوهر نفس حادث بابدن ازنظراستعمال و نجذاب بدن وتخصیص بدن‌باوومبدأ تشخص نفس‌وهیأتی که بنفس‌ملحق میشوند به اختصاص این‌نفس وهیأت ملحقه اوباین بدن مقتضیاتی‌موجود است وهمچنین صالح بودن نفس به‌بدن وبالعکس مناسباتی‌را واجدند که در نزدما این مقتضیات و این مناسبات مخفی‌وپنهان‌است ومارا برآن‌علم و اطلاعی نیست چه آنکه نمیتوان گفت چگونگی اختصاص نفس حادث‌با بدن بچه‌کیفیت ومناسبت وهیأت مشخصه آن بچه صورتیست .

راجع به نفس پس از مفارقت ازبدن بوعلی‌سینا را عقیده این‌است که هریك از نفوس دارای ذات منفردی برحسب اختلاف مواد و اختلاف

ازمنه و اختلاف‌هیأتی که بمقتضای ابدان مختلف حادث‌شده‌است میباشند یعنی تکثر ذاتی عددی نفوس‌را پس‌از مفارقت از بدن قائل‌است . بوعلی سینا که بشرح مطالب‌سابقةالذکر نفس‌راجسمانیةالحدوث و روحانیةالبقا میداند وتکثر عددی نفوس‌را پس از خراب و فساد ابدان قائل است در مقام اثبات بقای نفس پس از خراب بدن بر آمده وعقیده داردکه نفس بموت بدن نمیمیرد وقبول فساد نمیماند و برای اثبات این مدعا ادله‌ای اقامه مینمایدکه جهات ذیل میتواند مختصری از دلائل اورا نشان دهند: بعقیده ابن سینا هرچیزی‌که بفساد چیز دیگر فاسد میشود متعلق به آن شیء بوده ونوعی‌از تعلق‌را دارا میباشد و این تعلق از سه حال‌وصورت خارج نیست یاتعلق‌بین‌آندو یعنی بین نفس و بدن تعلق مکافیء دروجود است‌که اگر چنین باشد این تعلق ذاتی خواهد بود نه عارضی وچون‌در اینحال هر یك ازنفس وبدن مضاف ذاتی بدیگریست (در صورتیکه‌نفس و بدن هردوجوهرند ممتنع‌است که مضاف‌جوهر باشد زیرا جوهر نمیتوانند مضاف ذاتی بجوهر دیگر قرارگیرد) واگر تعلق بین نفس و بدن ذاتی نبوده‌و عرضی فرض‌شود در صورت فساد یکی ازآندو اضافه عارض‌دیگر باطل میگردد و ذات بفساد عارض‌فاسد نمیشود یعنی بطلان این تعلق‌که امری عرضی‌است موجب بطلان نفس‌نخواهد شدزیرا بطلان عارض‌موجب بطلان معروض نمیگردد .

اگر تعلق‌نفس به‌بدن ازباب تعلق متأخر در وجود باشد بدن‌علت نفس در وجود خواهد شد وبا توجه بعل اربعه محال است که بدن علت فاعلی باشد زیرا جسم تا زمانیکه جسم است ازخود فعلیت ندارد وفعلیت او وابسته‌بقوای اوست وقوای جسمانیه یا اعراضند ویا صور مادی ومحال است‌که اعراض وصور قائمه بمواد افاده وجود ذاتی که قائم بنفس خود است بدون‌احتیاج بماده بنماید وهمچنین بدن نمیتواندعلت مادی وبعبارت دیگر قابلی باشد زیرا قبلا ثابت شدکه نفس منطبعه دربدن نیست وعلت صوری یاعلت‌کمالی بودن بدن‌هم محال‌است زیرا امربعکس خواهدبود بنا براین تعلق نفس ببدن تعلق‌معلول بعلت ذاتی خود نیست فقط میتوان گفت‌که بدن‌ومزاج بالعرض‌علت‌برای‌نفس‌میباشد زیرا همینکه‌ماده‌ی‌بدنی که صلاحیت آلت قرار گرفتن برای نفس را پیدا کرد علل مفارقه نفس جزئیه‌را احداث‌مینماید.

شق سوم آنست که تعلق نفس بجسم تعلق متقدم در وجود باشد یعنی نفس متقدم بر بدن گردد این تقدم یا تقدم زمانیست و دراینصورت محال است که وجود نفس متعلق باو باشد و یا تقدم ذاتی است نه زمانی واین نحو ازتقدم مستلزم آنست که هروقت ذات متقدم ایجادشد ذات متاخر دروجود از او استفاده کند و وقتیکه معدوم بودن متاخر مفروض باشد این تقدم وجودی تحقق پیدا نخواهد کرد ومعنی این عبارت این نیست که فرض عدم وجود متاخر عدم متقدم را ایجاب نماید بنابراین تعلق ذاتی متقدم نفس به بدن باطل خواهد بود.

با بطلان انحاء تعلقات ابن سینا را عقیده براین است که تعلق بدن دروجود بایستی بمبادی دیگری باشد که استحاله در آن راه نداشته و قبول فساد ننماید و برتائید این مطلب ابن سینا میگوید که اشیاء مرکبه و اشیاء بسیطه ایکه درمرکبه وجود دارند جایز است درآن فعلیتی بربقاو قوه ای ازفساد مجتمع شوند (فعلیت بربقا وقوه در فساد ازباب آنست که باصطلاح ابن سینا قوه درمرتبه عدم وفعل درمرتبه وجود و کمال است) ولی دراشیاء بسیطه ایکه مفارقه ذاتی دارند (مثل عقول مفارقه ونفوس که هر یك از آنها بسیط بوده و واجد جنس واحدی هستند جزآنکه اختلاف بین آنها مرتبط به اختلاف درهیئات است بنابراین نفس وبلکه نفوس جواهر محضه ای بوده و مفارق از ماده میباشند یعنی ماده ایکه قابلیت قبول فعل بربقا وقوه برفساد دارد) اجتماع این دوامر یعنی فعلیت بربقا وقوه برفساد جائز نیست وابن سینا از مطالب مذکوره نتیجه میگیرد که نفس قبول فساد نمینماید وبموت بدن نمیمیرد.

بوعلی سینا پس از بحث درحدوث نفس وتجردآن وبقای او پس از خراب بدن بوحدت نفس وارد میشود درنزد ابن سینا نفس درحالیکه ذاتی واحده است ولی دارای قوای کثیره میباشد وبنظر ابن سینا تجرد نفس این خاصیت واقتضا را دارد که درعین وحدت منشاء قوای کثیره ومختلفه گردد یعنی نمیتوان برای حس وغضب یا شهوة وسایر قوی مبادی مختلفه ای فرض نمود بنابراین مجتمع قوی نمیتواند جسم ویا اعضاء جسم باشند از اینرو مجتمع قوی نفس است ویکی از قوای او قوه نظریه است . بوعلی سینا درباره قوه نظریه نفس وشکل ادراك معقولات وصور مجرده بتوسط آن

توضیحاتی میدهد که قبلا درآن موضوع بحث شده‌است وچون نفس بنظر او ذاتاً مجرد است انطباع صور معقولات در او باآلات جسدانیه که فقط واسطه در ادراك جزئیات‌اند ممکن نیست بنابراین نفس باید خود عاقل و معقول باشد یعنی درحالیکه معقولات وصورمجرده را تعقل مینماید خود را نیز معقول خویش قراردهد و چون قوه نظریه نفس تا زمانیکه بفعل نرسیده منشاء آثاری نخواهد بود بوعلی‌سینا بشرح‌ذیل خروج‌قوه نظریه را ازقوه بفعل بیان‌میکندقوهٔ نظریه در نفس بنابراناره جوهری که‌شأن‌او چنین‌است ازقوه بفعل‌میاید واین‌مطلب براین‌اصل استواراست که شئی‌ذاتاً ازقوه بفعل نمیرسد مگر بوسیله شئی‌ی که براوافاده‌فعل نماید وفعلیکه بآن قوه افاده میشود همانا صورهٔ معقولات آن شئی است بنـابراین شئی‌ی هست که به‌نفس افاده میکند و درنفس ازآن جوهر صور معقولات‌منطبع میشوند. ازاینرو شئی مفید ذاتاً صور معقولات را درخود دارد و بالنتیجه چون ذاتا واجد صوراست ذاتا عاقل بوده و درمرتبه فعلیت‌است واگراین شئی بالقوه عاقل بودی لازم میامدکه برای صور معقولات اوشئی دیگر وهمچنین الی‌غیرالنهایه فرض وجود شئی پیش‌میامدکه محال‌بودن‌اومسلم است ویا به‌شئی‌ی که جوهراً عاقل باشد منتهی شده و متوقف میماند و شئی عاقل اخیر بنابرقیاس به‌معقول بالقوه که باید بوسیله‌آن به‌فعل برسند به«عقل‌فعال» تسمیه‌شده‌است. ونسبت این شئی به‌نفوس، که بالقوه‌عاقلند و نسبت او به‌معقولات که بالقوه معقولاتند چون نسبت شمس به‌دیدگان ماست که دیدگان ما بالقوه بینا بوده و الوان بالقوه مرئی هستند و همینکه شعاع شمس بمرئیات بالقوه اتصال‌یافت مرئیات بالفعل میشوند و بینائی چشم ما نیز بالفعل اعاده میگردد و بهمین‌قیس ازعقل‌فعال قوه‌ای برمعقولات بالقوه افاضه میشود وآنانرا معقولات بالفعل مینماید و عقل بالقوه را عقل‌بالفعل قرار میدهد وهمچنانکه شمس‌ذاتا مرئی است‌وسبب آنست که اشیاء قابل دیدن را بالفعل آشکار نماید این جوهر یعنی عقل فعال ذاتا معقول بوده وسبب معقولیت بالفعل سایر معقولات بالقوه‌میشود و شئی‌ی که بذاته معقول است بذاته نیز عاقل است و آن شئی که بذاته معقول است همانا صورهٔ و صور مجرده از ماده بوده و این شئی ذاتا وابداً عاقل ومعقول بالفعل میباشد.

حکمت الهی

درصفحات قبل با کمال ایجاز واختصار حکمت طبیعی ویا باصطلاح دیگرحکما علم اسفل ومسائلیکه در آن علم اهمیت بیشتری را از سایر مطالب حائزاند بنابررأی وعقیده ابن‌سینا بیان کردیم و اینك علم اعلی یا حکمت الهی را برطبق نظریه او شرح میدهیم بوعلی‌سینا درمقام حصر جوامع علم‌الهی برآمده و برای آنکه مشخص نماید مسائل مختلفه حکمت الهی در کدام نقطه بایکدیگرجمع گردیده‌ومطالعه چه‌موضوعی لازم‌است تاسایر عناوین ومباحث را شامل گردد مقدمة میگوید :

هریك‌از علوم طبیعی و ریاضی در احوال بعض از موجودات بحث میکنند وهمچنین‌سایر علوم جزئیه نیز پاره‌ای ازامور جزئیه‌راموردمطالعه قرارمیدهند هیچیك ازعلوم مذکوره درموجود مطلق و لواحق و مبادی آن وارد نمیشود درصورتیکه موجود مطلق نقطه جامعه وازنظرعمومیت وکلیتی که داراست جمیع علوم جزئیه واصناف آنرا شامل‌است زیراعلمی ازعلوم ویا مسئله‌ای ازمسائل جهان نیست مگرآنکه درتحت‌قاعده موجود مطلق واقع‌شده وبیوستگی کامل بآن دارد علم‌الهی باریتعالی بنابراتفاق آراء علما مبداء برای موجود معلولی دون موجود معلول دیگر نیست بلکه او مبداء موجود معلول علی‌الاطلاق است بنابراین علم‌الهی علمیست که از موجود مطلق بحث نموده و دامنه تفصیل او بمبداء سایر علوم کشیده شده و درآنجا بانتها میرسد واز اینرو مبادی سایر علوم جزئیه هم دراین علم‌جا دارد .

بوعلی سینا بحث درواحد یعنی واحد حقیقی را موضوع علم الهی میداند ومیگوید آنچه که گفته ما باینکه او موجود است درباره آن صحیح و صادق باشد واحد دانستن آن نیز مجاز وبجا خواهدبود. وچون کثرة از ضبع واحد بعید است درمورد بحث درباره کثرة نیز آنرا کثرة واحده گفته‌اند ونتیجه میگیرد که علم‌الهی درواحدحقیقی ولواحق آن‌نظر داشته‌وبنابرآنچه که گذشت‌در کثرة ولواحق آن‌هم بحث مینماید (منظوراز کثرةواحده آنست که واحد بماهو واحد لواحق ومتعلقاتی‌دارد که اگرچه

درظاهر متکثراست ولی ازآنجائیکه برگشت کلیه آن لواحق و متعلقات بواحد وبرای معرفت بواحداست آنراکثرهٔ واحد میتوان نامید)

شیئی درنظر بوعلی‌سینا دارای اعراضی ذاتی وغریب است ازاینرو لواحق شئی یا ازاموریست که شئی ازجهت الحاق آن بخود محتاج نیست که آن لواحق ملحق به‌چیزدیگری قبل ازاو شود یاآنکه به چیزی دیگر صیرورت یافته وبعداً ملحق باو گردد. زیرا ذکورة وانوثت و مصیر از موضعی بموضع دیگر اختیاراو از لواحق ذاتی حیوان است درحالیکه تحیز وتمکن حرکت وسکون برای حیوان نه ازجهة حیوان بودن اوست بلکه ازجهة جسمیت آن است ولی حس- تغذی و نطق وجمع آنهاازآنروست که حیوان نامی وانسان است وازاین لواحق که ملحق بشئی میشوندپاره‌ای خاص شئی است وپاره‌ای نیست و لواحقی که خاص اوست میتوان من باب تمثیل به‌فصول واعراض تقسیم نمودچه آنکه فصول شئی را به انواع منقسم مینمایند واعراض اختلاف حالات و احوال مختلفه اورا بیان می‌نمایند.

بنظر ابن‌سینا انقسام موجود به معقولات شبیه انقسام آن بفصول میباشد اگرچه چنین نیست وانقسام موجود به قوه ـ فعل ـ واحد ـ کثیر قدیم ـ محدث ـ تام ـ ناقص ـ علت ـ معلول و غیره شبیه انقسام بعوارض است و چنانست که مقولات انواعند و انقسام اخیر، فصول عرضیه یا اصناف.

برای واحد نیز بنظر بوعلی سینا اشیائی است که میتوان قائم مقام انواع دانست و اشیائی که ممکن است قائمقام اصناف و لواحق بشمارآورد(۱)

(۱) چون لازم است که با توجه بمطالب متن نوع فصل و عرض روشن شود هرچند درقسمت منطق بآن اشاره شده دراینجاهم تعریف این الفاظ ضروریست تا معنی عبارت مفهوم و معلوم گردد: بنابرتعریف علمای منطق هرچیزیکه لفظی دلالت براوکند دوحال دارد یا موصوف است ویا صفة وصفات یاازباب علل و مبادیست و یاازباب عوارض و لوازم شئی صفات از نوع اول ذاتی شئی است و ازنوع دوم عرضیست وذاتیات یا مشترکند یا ممیزند اگر مشترك باشند باجناس موسومند و اگر ممیزه باشند فصول نام دارند و عرضیات یا شامل موصوف و غیرآنست ویاآنکه مخصوص موصوفند اولی را عرض‌عام و دومی را عرض خاص و موصوف عرض را نوع خوانند و این الفاظ بالفاظ خمسه و یا کلیات خمس موسومند.

انواع واحد بشکل وسیع آن آنطور که بوعلی‌سینا توضیح داده‌است عبارتند ازواحد به‌جنس- واحدواحدبنوع بعرض یعنی کم‌و کیف-واحد بمشار که‌درنسبت یعنی دروضع و اضافه و واحد بعدد ولواحق‌واحد عبارتند از مساواة (۱) مشابهة مطابقة - مجانسه - مشاکله - هوهو یا مماثله.
انواع کثیر مقابلات انواع واحد مذکوره بود و لواحق کثیرعبارتند از غیریة - اللامشابهة - اللامساواة - اللامجانسة - اللامشاکله

پس‌از ذکر اقسام موجود و واحد بوعلی‌سینا بشرح احوال وحدود آن میپردازد ومیگوید که موجود را تعریفی جز شرح‌اسم نیست‌زیرامبداء اول هرشرحی بوده وخود اوشرحی ندارد بلکه صورة موجودبدون‌توسط ویا وسیله چیزی مدرك نفس قرار گرفته ودرآن مقام میگزینند و انقسام موجود انحائی داردکه یکی‌از انحاء آن انقسام او بجوهر و عرض است برای تصویر جوهر و تعریف آن وهمچنین برای تعیین موضوع و محل بوعلی‌سینا خودرا ناگزیر از ذکر مقدمه‌ای میداند و میگوید - اگر دو ذات باشندکه هریك ازآندو جدا بوده و یکی در دیگری جمع نشده و بالعکس چون میخ ودیوار که فقط درسطح با یکدیگر تماس دارند. و اگردو ذات بشکل مفروض فوق نبوده بلکه هریك ذ تا شائع وساری‌در دیگری باشد اگر یکی‌ازآندو بیرون‌رود و جدائی گزینند وآن‌یك بحال خود باقی وثابت ماند و یکی‌از آندو مفید معنائی بوده و موصوف بصفتی باشد ودیگری مستفید ازآن‌معنی گردد ذات ثابت و مستفید «محل» نام دارد وآن‌دیگر «حال» اگر «محل» درقوام خود مستغنی از «حال» باشد آنرا «موضوع» مینامند و اگر «محل» درقوام خود مستغنی از «حال» نباشدآنرا «موضوع» نگفته بلکه «هیولی» نامیده‌اند « هرذاتی که در موضوع نباشد بجوهر موسوم است وهرذاتی که قوام او درموضوع باشد عرض‌است». بنابرعقیده بوعلی‌سینا ممکن است شئی در محل باشد و معذلك جوهر باشد اگرمحل قریبی که شئی درآنست متقوم بشئی باشد و

(۱) مساواة اسم مشارکت درکم است و مشابهة اسم مشارکت درکیف و مطابقه اسم مشارکت در وضع و مجانسه اسم مشارکت درجنس ومشاکله اسم مشارکت دراضافه که بومناسبة هم میگویند و هوهو اسم مشارکت در نوع است که مماثله هم مینامند.

متقوم بذات خودنباشد ومعهذا مقوم‌شئی باشدآنرا صورة مینامد.

و درباره شتوق دیگر جوهر میگوید . هر جوهری که درموضوع نیست دوحال‌دارد یاآنکه اصلا درمحلی نیست ویاآنکه درمحلیست که آن محل درقوام خودمستغنی ازآن نمیباشد (١)

بنا براین اگردرمحلی باشد که آن محل مستغنی از اونیست آنرا صورة مادیه گویند واگر اصلا درمحلی نباشد دوحال دارد یا آنکه خود بنفسه محل‌است وترکیبی در او نیست یا آنکه چنین نیست‌اگر بنفسه‌محل باشد وترکیبی در او نباشد آنرا «هیولی مطلقه» مینامد و شق دوم یا مرکب‌است مثل اجسام ، که مرکب از ماده وصورة جسمیه‌اند ویامرکب نیست واورا صورت مفارقه نام داده است چون عقل و نفس واگرشئی در محلی باشدکه موضوع است‌آنرا عرض میگوید وبنظر بوعلی سینا ماده صورت جسمیه خالی ازصورت جسمیه نیست .

اثبات ماده و بیان‌ماهیة صورة جسمیه- بنظر ابن‌سینا جسم آن‌نیست که بالفعل دارای ابعاد ثلاثه باشد و بلکه بنظر او لازم نیست در جسم بالفعل نقطه‌یاخطوطی باشد تاآنکه بتوان بآن‌اطلاق‌جسم نمود بلکه‌ممکن است‌جسم باشد وابعادوقطع‌نداشته‌باشدچون کره‌عروض ابعاد ثلاثه وتعیین اطراف جسم یا سطح داخل در حد جسم نیست وذکر سطح و تعیین آن صرفاً برای تناهی جسم مورد نظر است و ازآنجائیکه تناهی داخل در ماهیت جسم نیست و از لواحق آن محسوب میشود میتوان بدون آنکه تناهی آن‌راثابت‌دانست جسم‌را تعقل‌نمود. بنابراین بنظرابن‌سیناجسم آنست که فرض ابعاد ثلاثه و قیام هر یك از ابعاد بر دیگری ممکن باشد و زائد از ابعاد ثلاثه درجسم ممکن‌نیست‌آنچه که دردرجه‌اول‌ازجسم‌مفروض است طول بوده و قائم برآن عرض وقائم بر آندو درحدمشترك عمق‌نام دارد وجزآن نیست وجسمی که فرض وجودش بکیفیت مذکوره باشدجسم است وفرض این معنی یعنی قیام‌ابعاد ثلاثه یکی بر دیگری درجسم صورة جسمیه میباشد واگرابعاد متجدده‌ای برجسم وارد شوند صورة جسم نبوده

---

(١) بین محل وموضوع فرق است . موضوع‌آنست که بنفس و به‌نوعیت خود قائم‌بوده وسبب‌قیام شئی خودگرددنه‌آنطورکه شئی‌جزءاوشود . و محل‌آن چیزیست‌که شئی‌ی درآن‌حل شده وحال درآن‌گردد وبعید نیست‌که محل بنفسه‌نوع قائم‌بالفعل نشود بلکه محل قوام خودرا از آن چیزی‌که دراوحال شده‌است‌تحصیل نماید و حال بتنهائی و یا بکمك شئی یا اشیاء دیگری‌که مجتمع شده‌اندممکن‌است قوام محل را تدارك نماید .

بلکه از باب «کم» و از لواحق جسم محسوبندنه از مقومات اوو بالنتیجه صورة جسمانیه هیچگاه از جسم زائل نمیگردد .

ابن‌سینا درباره ابعاد عارضه‌بجسم توضیح میدهد و بیان میکند: جسم را بطوری که مشاهده میشود ابعادیست که بوسیله آنها نهایات و شکل جسم تحدید میگردد. ثبوت نهایات و اشکال که بوسیله ابعادی عارض میشود برای جسم‌ضروری وواجب نیست بلکه با عروض هرشکلی بعدسابق و مقدار ممتدمفروض وحدود معینه آن ابعاد از بین میرود از اینروابعاد اخیر وتحدیدی که در جسم از این حیث وارد میشود با فرض ابعاد ثلاثه جسم که ماهیت جسم و صورة جسمیه‌است فرق دارد . بنظر ابن‌سینا در پاره‌ای از اجسام چنان اتفاق میافتد که ابعاد متحدده لازم‌بوده وازشکل خود جدا نمیشوند همانطور که‌شکل‌لاحق برجسم‌است ابعاد متحدده شکل نیزلاحق خواهد بود .

ابن‌سینا صورة جسمیه یعنی فرض جسم مقرون‌با بعادثلاثه راموضوع علم طبیعی یا داخل درموضوع‌آن میداند و ابعاد متحدده‌جسم که ازمقوله «کم» است واشکال‌آن بعبارت دیگر جسم تعلیمی را موضوع‌علم‌ریاضی یا صناعت تعالیمین ویا داخل در موضوع آن میشمارد واین قسمت بنابر عقیده ابن‌سینا عارض برجواهر جسمانیه‌است وقائم بالذات‌نیست وهمچنین است قسمت اول که صورة جسمیه قائم بماده واین اخیردرموضوع جادارد یعنی آن صورة بوده واین‌عارض است .

ابعاد وصورة جسمیه بنابر نظر ابن‌سینا ناگزیرند موضوعی داشته تا قائم باو باشند و آن هیولی نام دارد . ابعاد ازمقوله «کم» ممکن است موجود و معدوم گردند اما موضوع موصوف بآن ثابت است . بنظر ابن‌سینا غیر از صورة جسمیه جوهری بایدباشد که انفصال و اتصال‌معابر او عارض شود و او مقارن جوهر جسمیه بوده و آنست که بصورة جسمیه قبول اتحاد مینماید وجسم واحدی میشود .

ابن سینا معتقداست صورة جسمیه در جمیع اجسام عموما مقارن با ماده‌است وبنظر او ماده مجرد ازصورة نیست و میگوید جائز نیست که ماده از صورة جسمیه دور شده و بالفعل موجود باشد وجود او بالفعل ممتنع است مگر آنکه منقوم‌بصورة جسمیه باشد .

ترتیب موجودات - باتعریف موجود مطلق و ذکراقسام موجود

واحد و تعریف جوهر وجسم وصورة جسمیه واثبات ماده وعدم تفارق ماده از صورة بوعلی‌سینا بذکر ترتیب موجودات پرداخته و به نسبت موجودات وجود تقسیماتی را قائل شده است بنظر ابن سینا اولای اشیاء بوجود جواهرند وسپس اعراض وجواهریکه اجسام نیستند اولای جواهر بوجود میباشند جواهریکه اجسام نیستند عبارتند از هیولی صورة و مفارق که نه جسم است ونه جزء جسم ووجود مفارق حتمی است زیرا جسم و اجزاء او معلولند وبایستی بنابرقاعده عمومی منتهی بجوهری شوند که آن علة باشد بدیهی است علیت آن مقارن نبوده و بایستی مفارق باشد.

بنا براین بعقیده بوعلی سینا اول موجودات در استحقاق وجود جوهر مفارق غیرمجسم است وپس از آن صورة بعد جسم ودردرجه آخر هیولی واگرچه هیولی سبب وجود جسم است اما سبب معطی وجود نبوده بلکه محل نیل وجود است جسم مرکب ازهیولی وصورة است وصورة از نظر فعلیت اکمل از هیولی است ودرمرتبه پنجم عرض جادارد. بنظرابن سینا درهر طبقه‌ای ازطبقات موجوداتی هستند که دروجود با هم متفاوتند.

موجود درنزد ابن‌سینا بقدیم وحادث تقسیم میشود بنابر نظر او شئی یا بحسب ذات قدیم است یا بحسب زمان - قدیم بحسب ذات آنست که برای ذات اومبدائی نباشد یعنی آنکه موجودیت او وابسته بآن مبداء نشود وقدیم بحسب زمان آنست که برای زمان وجود او اول نباشد چون اجسام فلکیه. حادث نیز دووجه دارد - حدوث ذاتی وحدوث زمانی محدث ذاتی آنست که برای ذات او مبدئی بوده ووجوداووابسته بآن باشد ومحدث زمانی آنست که برای زمان او ابتدائی باشد یعنی زمانی بوده که آن شئی وجود نداشته وازحیث زمان قبیتی موجود بوده وآن شئی درآنزمان معدوم بوده است.

بوعلی‌سینا معتقد است که هرحادث زمانی بدولا بد است که مسبوق بماده باشد موجود درنظر بوعلی‌سینا یاتام است یاناقص وتام عقیده او آنست که جمیع آنچه که درشأن اوست ایجاد شده باشد وآنچه که ممکن نیست برای او ایجاد شود ازاو نباشد واین تامیت یا درکمال وجود ویا درقوه فعلیه ویا درقوه انفعالیه ویا درکمیته است وناقص مقابل این خصوصیات قرار دارد. کمال وجود ذات واجب الوجود قوه فعلیه صورة

قوه انفعالیه هیولی ودر کمیت ابعاد است .

بعقیده ابن‌سینا موجود ممکن‌است متقدم باشد یا متأخر .

۱ـ تقدم ـ یاتقدم به‌طبع‌است که‌اگرشئی‌ی موجود گردد شئی‌متقدم وجودداشته باشد ویاآنکه شئی متقدم وجودداشته ودیگری موجودنباشد چون تقدم یك بردو .

۲ ـ تقدم زمانی آنست که یکی بردیگری ازحیث زمان مقدم‌باشد یعنی آنکه متقدم بامتاخر درزمان مجتمع نگردند چون تقدم بعض اجزاء زمان بربعض دیگر .

۳ تقدم در شرف آنست که موجودی ازنظر شرف ومرتبت اشرف بردیگری متقدم گردد .

٤ متقدم به‌رتبه وچنان است که موجود اقرب به مبداء محدودباشد وممکن است قرب به مبداء محدود در اشیائی بقیاس بااشیاء دیگر مورد نظر قرارگیرد یاآنکه درسلسلهٔ واحدی یکی‌از اشیاء متقدم بردیگران واقرب به مبداء محدود باشد وتقدم به‌رتبه یابالذات‌است چون دراجناس وانواع متتالیه ویابرحسب اتفاق است یعنی ازطریق اصطلاح ووضع .

۵ تقدم به علیت یعنی تقدم‌علت برمعلول چون تقدم حرکت دست برحرکت‌قلم . ودرهریك ازجهات مذکور متاخر درجهته مقابل ومخالف قرار داد .

موجود باعتبار دیگر بنظر ابن‌سینا ممکن‌است واحد ویا کثیر باشد. واحد بآن گفته میشودکه ازآنجهته‌که واحد است قابـل انقسام نباشد . واحد یادرجنس است یادرنوع ویا درعرض عام ووقتی که واحد درجنس ونوع وعرض قابل انقسام نباشدآنها را واحد بمعنی واحد غیرمنقسم‌مینامند. واحد درجنس چون انسان وفرس که متحد در حیوانیت یعنی جنس هستند وواحد درنوع چون زیدوعمروکه متحد درانسانیتند وواحد به عرض عام چون سیاهی غراب ممکن‌است واحد درموضوع باشد یعنی‌آنکه واحد در موضوع قابل انقسام نباشد چون‌کاتب وضاحك که درانسان متحدند .

بوعلی سینا بواحد عددی وواحد بکلیت نیزقائل است بنظراوواحد بعدد چنین ست که‌آنچه قابل انقسام بعددنباشد یعنی‌آنکه منقسم باعدادی نشودکه واجد معانی آن واحد باشند وبعبارت دیگـر بالفعل برای آن

عددی بنظر نرسد واحد بعدد است وآنچه که منقسم بحد نباشد یعنی که حدآن برای غیراو موجو نگردد ودر کمال حقیقت ذات او نظیری نباشد آن‌واحد به‌کلیت‌است ازاینرو شمس‌راواحد دانسته‌اند . واحد بعدد از نظر اطلاق واضافه درنظر بوعلی‌سینا قابل تأمل ودقت است ودراین بساره میگوید که واحد بعدد یاآنکه بنابر وجهی ازوجوه درآن کثرتی بالفعل موجود است ووحدت آن ازجهة ترکیب واجتماع است یاآنکه چنین‌نیست اگر کثره بالقوه باشد ازنظر اتصال واحد باتصال است واگر بالفعل و بالقوه هیچگونه شائبه کثرت درآن نرود واحد بعددعلی‌الاطلاق میباشد در نظر ابن‌سیناکثیر بردونوع است یکی کثیر مطلق وآن عددیست که مقابل واحد قرار دارد ودیگری کثیر باضافه که اقل‌آن عدددو میباشد .

تعریف موجود مطلق وذکراقسام موجود واحد وبیان ماهیة صورة جسمیه وعدم تجرد ماده از صورة و تربیت موجودات ومراتب آن وذکر اقسام علل وقدیم وحادث ومسبوق بودن حادث زمانی بماده وبحث درتام وناقص ومتقدم ومتاخر وحدوث ذاتی وانواع واحد وکثیرراحکما برحسب اصطلاح **امور عامه** گویند . زیراحکمت الهی بمعنی‌اخص که بحث درذات واجب الوجود وصفات اوست وقتی میتواند بمرحله اثبات ویقین رسدکه دانسته شود ذات‌او فعلیت محض بوده قدیم ذاتی وواحد من جمیع‌الجهات وتام ومقدم وعلة تامه مفارق موجودات علی‌الاطلاق‌میباشد بنابراین در کتب حکمت برای ورود درحکمت الهی بمعنی اخص بحث در مواضیع مذکوره که درصفحات پیش بنحو اختصار توضیح داده‌شدلازم‌شمرده‌است واینك بمرحله دوم که‌حکمت‌الهی بمعنای‌اخص باشدواردمیشویم.

معانی واجب وممکن واثبات واجب‌الوجود - بوعلی سینا معتقد است که معرفت بوجود واجب‌الوجود میسر نیست مگرآنکه به معانی وطبیعت واجب وممکن معرفت حاصل نمائیم ازاینرو دراول بحث درحکمت الهی بمعنی اخص واردتوضیح دراطراف واجب وممکن میشود و میگوید : واجب الوجودموجودیست که‌اگرفرض‌غیر موجود بودن‌آن شود محال لازم‌آید وممکن‌الوجود آنست که اگر فرض وجود ویاعدم آن‌شود محال عارض نگردد وبعبارت دیگر وجود واجب‌الوجود ضروریست ودر ممکن‌الوجود ضرورتی ازحیث وجودعدم بهیچوجه راه ندارد وباین‌اعتبار آنرا ممکن الوجود گفته‌اند .

بنظر ابن‌سینا واجب‌الوجود بردو گونه است .

۱ ـ واجب‌الوجودی که بذات خود واجب است وواجب‌الوجودی که وجوب وجود اوبغیر وابسته است . واجب‌الوجود ازخود وبرای خوداست وفرض عدم اومحال است و واجب بمعنی‌اخیر بـوضع چیز دیگر صورت وجوب بخود میگیرد مثل عدد چهارکه نه بذات خود بلکه باجمع بین‌دو بادو واجب‌میشود ویااحتراق که ذاتا واجب‌الوجود نیست ولی پس‌ازالتقاء قوه فاعله وقوه منفعله یعنی محرقه ومحترقه احتراق ایجاد می‌شود واین احتراق نه برحسب ذات بلکه بعلت دیگری واجب‌الوجود میگردد .

تحقیق ماهیة‌امکان ـ بنظر ابن‌سینا ممکن وقتی بصورت امکان باقی‌میماند که‌حقیقت واقعی او درنظر گرفته‌شود واگر ازاین اعتبارمورد دقت واقع نگردد چه‌بسا که ممکن تلقی نشده وبلکه باید آنرا یا واجب دانست و یا ممتنع چه آنکه اگر موجود بشرط وجود و یا بشرط وجود سبب او تحت‌نظر درآید واجب خواهد بود زیرادرهمان‌حال که‌موجودیت او مورد توجه است عدم آن مستحیل خواهد بود زیرا وجود و عدم مانعة‌الجمع‌اند و بشرط سبب آن‌هم که موجب وجود اوست اگر درنظر گرفته شود معدوم بودن او نیز مستحیل است بنابراین هر موجودی که وجوب و امتناع‌آن بحسب ذات اوممتنع باشد ممکن‌است وبعبارت دیگر ممکن آنست که وجود وعدمش یکسان‌باشد .

مرجح ممکن ـ ممکن که وجود و عدم بر او صادق است ذات او باقتضاء یکی‌ازدووجود یا عدم اولی ازدیگری نیست‌فلذا ممکن نمیتواند از ذات خود وجود پیدا کند . بعبارت دیگر موجودیکه ذاتا در محـل امکان است بذاته بوجود نیامده وموجودشدن آن تا زمانیکه ممکن است اولویتی نسبت بعدم‌آن نخواهدداشت علیهذا برای‌آنکه بوجودآیددرحال تساوی وجود وعدم بـاین مرجحی باشد که‌آن مرجح باممکن مغایرت‌داشته وبالنتیجه ممکن برای بوجودآمدن محتاج باوست بنابراین بوجودآمدن ممکن‌باید سببی داشته‌باشد .

اثبات واجب‌الوجود ـ چون جمعی ازحکما را عقیده براین‌است که آنچه محسوس نباشد معقول ومتصور هم نخواهد بود و غرض ایشان ازاین گفتار آنست که وجود مطلق و بالملازمه آنچه که محسوس نیست

انکار نمایند بوعلی‌سینا درمقام معارضه ورداظهار آنان برآمده ومیگوید: بالضروره ماعلم باشتراك اشخاص مختلفه درحقیقت انسانیه داریم و این حقیقت یا باید دارای شکل معین قدر معین وحیز معین باشد یاآنکه‌واجد هیچیك ازاین خصوصیات نباشد اگر شق اول موردنظر قرار گیرد یعنی علم باشتراك افراد درحقیقت انسانیه لازم میایدمشترك بین‌اشخاص‌مختلفه الصفات نباشد زیرا هرشئی معین باغیرخود مخالف بوده و وجه افتراقی را دارا میباشند و اگر شق ثانی ملحوظ قرار گیرد قدر مشترك فی‌نفسه دارای قدر، شکل وحیز معین نبوده بنابراین درحالیکه محسوس نیست معقول بوده و قابل ادراك وتعقل میباشد هرموجودی راکه ماهیت آنرا از او جدا کنند و مشخصات او را حذف نمایند غیرمحسوس خواهد بود ولی درعین‌حال موهوم نیست وقتی‌جمیع موجودات چنین باشندموجودی که علت جمیع موجودات‌است یعنی‌علت وجودجمیع موجودات باین تجرداولی خواهدبود . خلاصه‌آنکه مقصود ابن‌سینا ازاثبات‌موجودغیرمحسوس‌همانا اثبات مبداء وجود غیرمحسوس است ازاینرو درنظراو تمام موجودات‌در اعیان ازحیث حقیقة ذاتیه‌ایکه باو قائم بوده و موجودند یعنی‌حقیقة‌مجرده از عوارض غریبه مشخصه‌ایکه غیرقابل اشاره حسیه بوده و غیرمحسوس میباشند معقولندمبداء اول که معطی‌تحقق وثبوت هرذی حقیقتی‌است‌چگونه ممکن‌است معقول نباشد؟

درسطور مذکوره نظر بوعلی‌سینا راجع بوجود ممکن و اینکه ناگزیراست سببی موجب وجود او گردد توضیح گردید و چون‌ممکن‌است بادرنظرگرفتن سلسله ممکنات نهایت‌آن وتوقف ممکنات درنهایتی که مبداءکل خواهدبود موجب شبهه وتردید باشد بوعلی‌سینا بابطال تسلسل علل واسباب‌ممکنه پرداخته وبرای‌آنکه افتقار ممکن بواجب‌مشخص گردد وازآنجائیکه ممکن نمیتواند ذاتاً منشاء قرار گیرد بلکه در وجود خود محتاج بواجب است میگوید : اگر اسبابیکه بطور کلی ممکنند تسلسل یابند بموجود دیگری دربوجود آمدن خود محتاجند بنابراین لازم است شئی باشد که جمیع این‌ممکنات وهمچنین هرواحدی ازآحاد آن‌متعلق بوی باشند لذاهرموجودیکه‌مغایر باجمیع‌ممکنات ومغایر باجمیع آحادآن باشد واجب ولازم‌است که ممکن نباشد زیرا اگر آن شئی ممکن میبود لازم میامد ازسلسله ممکنات خارج نباشد بلکه داخل درآن‌باشد ازاینرو

استنادجمیع‌ممکنات‌بموجودی که‌واجدوجوب‌وجود باشدثابت‌میگردد بعبارت دیگر سلسله ممکنات بنابردلائل سابق‌الذکر دربوجودآمدن خودمحتاج بموجود دیگری میباشند لذاآن‌شئی که جمیع‌ممکنات و آحاد آن متعلق بوی باشد لازم است خارج‌ازسلسله ممکنات واقع گردد زیرا اگر ممکن میبود ازسلسله ممکنات خارج نشده وداخل‌آن قرارمیگرفت ولازمه آن شئی هم‌آنست که مغایرممکنات ومغایرآحادآن باشد فلذا موجودی که خارج‌ازسلسله ممکنات قراردارد واجب‌الوجود است واستناد ممکنات‌باو ثابت‌میگردد

وحدت واجب‌الوجود ـ بنابررأی ونظرابن‌سینا واجب‌الوجود ازهرحیث و ازهرجهة واحد بوده ومنزه ازهرگونه تألفی‌است‌یعنی‌تألفات پنجگانه ذیل عارض‌برذات‌واجب‌الوجود نگردیده وبراشیائی‌جزذات‌واجب عارض‌میگردد وتألفات مزبوره عبارتنداز :

۱ـ تألف مادی چون تالف جسم ازگوشت استخوان وخون

۲ـ تألف ذهنی چون تألف‌جسم ازهیولی وصورت(۱)

۳ـ تألف منطقی چون تألف قول‌شارح ازجنس وفصل

٤ـ تالف از ذات وصفات

٥ـ تالف ازماهیة و وجود.

از نفی تالفات مذکوره ابن‌سینا نتیجه میگیرد که واجب‌الوجود جسم نیست وبالملازمه هیولی وصورة هم نخواهدبودو باایجابات یعنی ایجاب‌حدود ویاصفاتی معرفت باو حاصل نمیگردد صفتی ندارد وصفات او عین ذات اوست وهمچنین از نواحی و جهات هم مبری و منزه است واجب‌الوجود درنظر ابن‌سینا مادهٔ‌جسم‌نیست وصورة جسم‌هم نمیباشدماده معقوله برای‌صورة معقوله نیست وصورةمعقوله درمادهٔ معقوله‌هم نخواهد

(۱) بنظر ابن‌سینا و سایرفلاسفه مشائی جسم مرکب از دوجزء است‌یعنی تقسیم جسم بآن‌دو تقسیم عقلی بوده و تحقق خارجی ندارد یکی‌از دوجزء هیولی و یا ماده قابل محض بوده وشأن او قبول صورة است و صورة فاعل‌است هیولی نمیتواند مجرد ازصورة باشد وتلازم‌بین هیولی و صورة وعدم انفکاك یکی‌ازدیگری یکی‌ازمسائل موردبحث حکما مشائی است وصورة علت تامه تحقق‌جسم نبوده بلکه صورة درتحقق جسم جزءالعله محسوب است .

بود . در« کم» مبادی وقول نیز قابل‌قسمت نیست.

بنظر ابن‌سینا اگر واجب‌الوجود مرکب‌از دوشئی یا اشیائی باشد که باهم مجتمع شده‌باشند وجوب واجب‌الوجود بستگی بآن‌اشیاء خواهد داشت بنابراین یایکی‌ازآن اشیاء یا هریك ازآنها قبل‌ازواجب‌الوجود قرار گرفته ومقوم واجب الوجود خواهد بود درصورتیکه واجب‌الوجود درمعنی ودر« کم» قابل انقسام نیست (۱) یعنی اگر ذات واجب‌الوجود مرکب باشد هرآینه محتاج‌بهریك از اجزاء خودخواهد بود واگرجمله ذات مفتقر بآن‌آحاد یعنی اجزاء باشد هریك ازآن آحاد لازم میاید که متقدم برواجب‌الوجود و مقوم او قرارگیرد ولی‌بنابرتعریفی که ازماهیة واجب و ممکن‌شد فرض‌جهات مذکوره محال‌است بنابراین بنظر ابن‌سینا واجب‌الوجود ازهرحیث وجهة غیرمنقسم‌است .

بنابر عقیده ابن‌سیناواجب‌الوجود مبدع‌مبدعات‌وموجدجمیع‌مایکون است وذات واجب‌الوجود ذاتیست که امکان تکثر وتحیزدرآن راه نداشته و ذات او متقوم به‌سببی‌نیست و مباینتی در ذات او وجود ندارد درعرض او وجودی موجود نیست وبطریق اولی وجودی نمیتواند فوق او قرار گیرد . ذات واجب‌الوجودوجودمحض‌حق‌محض‌وخیرمحض و قدرت محضه‌و حیاة محضه‌است هریك ازاین الفاظ بشکل مفرد وجدای از هم در ذات واجب قابل تصور نیست بلکه در نزد حکمای الهی جمیع این مفهومات ذاتاً و معناً واحدند بعبارت دیگر صفات عین ذات واجب‌الوجود بوده و انفکاك هریك از صفات وتصور افراد آن منشاء تکثر ومخالف باوحدت واجب من‌جمیع‌الجهات خواهد بود .

بنظر ابن‌سینا برای واجب‌الوجود مثل ونظیرجنس وفصل وحدنیست

---

(۱) منظورابن‌سینا ازجمله متن همانا نفی ترکیب‌وانقسام ازواجب‌الوجود است ترکیب یا اجزائی است‌که مقدم برمرکبند جون عناصر مرکبات یا از جزء اصلی‌که مقدم برمرکب است چون چوب میز مثلا وباالحاق دیگر بجزء اصلی مثلا صورة میز آن شی مرکب تحصیل میشود و ممکن است انقسام برحسب‌کمیته باشد یعنی «کم» متصل باجزاء متشابهة خود منقسم شوند ویا انقسام بحسب معنی‌چون انقسام جسم به هیولی وصورة ویا انقسام بحسب ماهیة چون نوع که به‌جنس و فصل منقسم میشود.

و نمیتوان اورا مورد اشاره قرار داد وجز بصریح عرفان عقلی اشاره بذات واجب‌الوجود امکان ندارد .

واجب‌الوجود بذاته عقل وعاقل و معقول‌است . بوعلی‌سینا معتقداست چنین ذاتی که واجب وواحد من جمیع‌الجهات است بذاته عقل عاقل ومعقول میباشد زیرا طبیعت وجود از حیث طبیعت وجودی خویش قدرت تعقل دارد و اگر آلوده بماده وعوارض آن باشد عدم تعقل برآن عارض میگردد وتا زمانیکه‌ماده و لواحق ماده‌ازآن‌دورنشده‌است‌ادراك آن ازباب محسوس و متخیل خواهد بود . چنانکه قبلا توضیح داده شد اگر وجود مجرد از علائق مادی گردیده و عائق مادی مرتفع گردد وجود او ماهیة معقول‌است‌وآنچه که ذاتاً مجرد ازماده وعوارض آن‌باشد ذاتا معقول‌خواهد بود . واجب‌الوجود مجرد ازماده وعوارض آنست وتا آنجاکه هویة مجرده‌است عقل‌است و همینکه هویة مجرده را برای ذات خویش اعتبارنماید معقول لذاته‌است و همینکه ذات خودرا هویه مجرده بداند عاقل ذات خویش‌است .

بنظرابوعلی‌سینا واجب‌الوجود بذات خود معشوق‌وعاشق و لذیذو ملتذ استـ ابن‌سینالذت‌راادراك خیر ملائم میداند ومیگوید: ممکن‌نیست جمال وبهائی فوق ماهیة عقلیه و خیریة محضه وواحدازهر جهة وبری ازهریك از انحاء نقص باشد. بنظر او واجب‌الوجود دارای جمال وبهاء محض بوده ومبدأ هر اعتدال‌است زیرا هر اعتدالی در کثرة ترکیب و مزاج میسر بوده و واجب‌الوجود که واحد من جمیع الجهات میباشد خود موجد اعتدال ومبداء آن خواهد بوو . بهاء وجمال هرشیء همانا وجوب آنچیزیست‌که برای آن شیء لازم و واجب‌است بنا بر این آنکس‌که وجوب وجودش ثابت‌است در منتهای جمال و بهاء قرار دارد. جمال و بهاء ودرك محبوب‌ومعشوق‌که بهترین مدرکات و افضل‌لذائذاست همانا خیرملائم بودهٔ ومیباشد ومبداء ادراك چنانکه قبلا بآن اشاره شد یا حس‌است یا خیال‌ویا وهم وعقل وهرچه که‌ادراك ومبداء آن حقیقی‌تر وکاملترباشد مدرك آن‌اجمل واشرف خواهد بود بنا براین محبوب‌ترین مدرکات آنست‌که مبداء ادراکی آن لطیف‌تر وتجرد آن از علائق‌ماده بیشتروبجمال وبهاء محض نزدیکتر باشد . از اینرو واجب‌الوجودی که

در غایت جمال و کمال و بهاء بوده عاقل ذات خود که غایت جمال و بهاء را واجد است و تمام تعقل را از تعقل عاقل و معقول دارد از آنجائیکه عاقل ذات خود ومعقول خویش بنحووحدت واقعی میباشد ذات او بذات‌او عظیمترین عاشق ومعشوق وعظیمترین لاذ وملتذ است . بوعلی سینا پس از توضیح مذکور میگوید که لذت هر قوه‌ای همانا حصول بکمال خود است یعنی قوی اعم‌از حس وخیال و وهم وعقل وقتی بمرتبه لذت میرسد وخیر ملائم خودرا تحصیل مینماید که بکمال آن قوه رسیده‌باشد وکمال نفس ناطقه ومصیر آن بآنست که عالم عقلی شود بنا بر این با انفراد از بدن ومطالعه ذات خود وبتری از علائق وعوارض ماده وانخلاع‌ازشوائب جسمانی میتوان عالم عقلی‌شد و میتوان موجودات حقیقیه وجمالات حقیقیه را ازراه اتصال معقول بمعقول بدست آورد .

از آنچه گذشت عقیده ابن سینا را میتوان بطور خلاصه در باره واجب‌الوجود چنین دانست که‌واجب‌الوجود مبداء کل‌است داخل درجنس نبوده و تحت‌حدیا برهان قرارنمیکرد از« کم» « کیف» «این» «متی» وحرکت مبرا و منزه است مثل‌شریك ونظیر ندارد من‌جمیع‌الجهات‌واحد است قابل انقسام باجزاء بالفعل یا بالفرض ویابوهم ویا به عقل‌نیست‌از اینروذات اومرکب‌نبوده ومرکب‌ازمعانی‌عقلیه‌متغایره‌ایکه‌جمله‌آنهامتحد باشندنیست واو ازآنجائیکه دروجودمشارکی‌نداردواحدبوده‌وتام‌الوجود است واجب‌الوجود منزه از جهات کثرةاست جسم و جسمانی نیست عالم محسوس‌وآنچه که ازجواهر و اعراض‌در اوست ممکن‌اند و مفتقر بواجب ودر پیدایش خود محتاج باو میباشند .

بموجب توضیحات گذشته بوعلی‌سینا ممکن را در وجود محتاج و مفتقر بواجب میداند و واجب‌الوجود را علت خلق و ایجاد عالم میشمارد اینك برای روشن شدن جهات فوق و تعیین خصوصیت ایجاد وعلت قرار گرفتن واجب و نحوهٔوجوب وارتباط بین علت ومعلول و اینکه آیاخلق و ایجاد ازناحیه واجب‌الوجود معلل بغایت و غرض‌است یا خیر و آیا در این‌کارقصد واختیاری برای واجب‌الوجود درایجاد موجودات‌است یانه نظریات بوعلی‌سینارا ذیلا بنحو اختصارتوضیح میدهیم .

بوعلی سینا میگوید ۱ـ علت حاجت بموءثر همانا امکان است‌وشیء در حال بقاء مستغنی از سبب نیست۲ـ علت تا زمانیکه جامع جمیع‌امور

معتبره در علیت باشد تخلف معلول از آن علت محال‌است ۳ ـ یکی از دو طرف ممکن مرجح برطرف دیگر آن نیست مگر با حصول و ورود علتی که مرجح‌یکی از دو طرف گردد وبمحض حصول علت حصول طرف ممکن که بوجود آمدن آن باشد حاصل میشود وبا صدور معلول ازعلت وجوب صدور معلول از علت مطلوب‌است ٤ـ از واحد من جمیع‌الجهات واحد جز معلول واحدی صادر نمیگردد ٥ـ فاعل بقصد و اختیار متکمل بوده یعنی طالب کمال‌است و ذات واجب‌الوجود که مستجمع جمیع کمالات است فرض متکمل بودن اومستحیل خواهد بود از اینرو بطور قطع‌لازم است که قاصد ومختار نباشد (۱) که در اینصورت موجب بالذات‌نخواهد ود بنا براین بنا بقاعده عدم انفکاك معلول از علت تامه قدم عالم لازم بنظر میرسد خلاصه کلام آنکه واجب‌الوجود با لذات موحد وجود است و بدیهی‌است در ایجاد و ابداع احتیاج بقصد و اختیار که مخالف کمال تامه اوست ندارد وبا توجه باینکه علت موجبه تامه‌است عالم باقدم‌واجب قدیم خواهد بود وبعبارت دیگر فاعلی که در ازل مستجمع جمیع جهات معتبره فاعلیه باشد واجب‌است که از ازل واجد کمال‌فاعلیت بوده وفاعل باشد از اینرو بنا بر رأی ابن سینا قدم عالم ووجوب فاعلیت بدون‌وجود قصد و اختیار واجب‌الوجود ثابت میگردد واجب‌الوجود بنظر بوعلی‌سینا من‌جمیع‌الجهات غنی‌است ومفتقر ومحتاج نیست وحدغنی بنابعقیده‌اوچنین است که واجب درذات‌خود مفتقر بغیر نباشد وهمچنین در هیچیك ازصفات حقیقیه خواه آن صفات عاری از اضافه باشد چون لون و شکل یا دارای اضافه باشد چون علم وقدرت. بنا براین با تعریف ماهیت‌غنی بوعلی‌سینا در تحقق استغنا مجموع امور سه‌گانه مذکوره‌را معتبر دانسته‌است و با

(۱) منظور ازجمله متن‌آنست‌که واجب‌الوجود اگر درخلق وایجاد قاصد ومختار باشد فاقد کمال ذاتی خواهد بود زیرا دراینصورت باوجود قصد واختیار افعال او معلل بغرض وغایت گردیده وجلب‌کمال ومنفعتی را ازخلق وایجادمنظور خواهد داشت و یا نقصی را مرتفع نموده و بکمال خواهد رساند و یا آنکه در ایجاد وخلق راه جزاف را خواهد پیمود درهرحال‌کمال واجب درآنست‌که خلق و ایجاد که مقتضای تمامیت و وجوب اوست بنحو وجوب و خالی از قصد و اختیار وفارغ ازغایت وغرض‌باشد والا اگرنحوهٔ عمل‌او بنابرقصد واختیارمبتنی برجلب‌منفعت و یا دفع‌ضرر و منقصت باشدکمال ذاتی منتفی‌خواهدشد.

توجه به‌غنای کامل واجب‌الوجود فاعلیت اورا معلل بغایت وغرض نمیدانند از اینرو بعلت استغناء کامل فعل اورا اجل از حرکت و اراده میدانند .

صدور موجودات ازذات واجب‌الوجود بشکل کثرت موجود مستحیل ومحال است بنظرابن‌سینا ممکن نیست ومحال است ازواجب‌الوجود من‌ـ جمیع‌الجهات اکثراز واحد صادرشود وباثبوت اینکه اجسام سماویه معلول علل غیرجسمانیه هستند عقول واجسام هم‌لابد است که مستند به باریتعالی باشند وبااثبات اینکه از واحد جز واحد صادر نمیشود ومعلول واحد هم نمیتواند جسم باشد لازم میآید که معلول اول جوهری عقلی باشد وسایر عقول بتوسط این عقل واجسام هم‌بتوسط آن عقول بوجود آیند ازاینرو بنظر بوعلی‌سینا صادراول‌ازذات‌واجب‌الوجود عقل‌اول‌است وعقل‌اول‌موجد عقل‌ثانی وفلك اول وهكذا تاعقل دهم وفلك نهم . اجرام سماوی علت هیولی عالم کون وفسادند وعقل فعال مفیض صور اشیاء بوده و بالنتیجه اجرام سماوی و عقل فعال مشترکا واسطه فیض از مبداء فیاض به‌هیولی اولی وعناصر اربعه متشکله عالم اجسامند بعقیده‌حکمای مشائی عقل‌عاشر یا عقل فعال مدبر اشیاء و اجسامی است که درتحت فلك قمر یافلك نهم قرار دارند بدیهست تدبیراوبا تأثیر و ایجاد است نه‌با تحریك‌وتصریف که شأن نفوس است زیرا نفوس از نظر ارتباط با عالم اجسام بوجه تحریك وتصرف کار میکنند .

بوعلی‌سینا در رابطه واجب‌الوجود وافاضه فیض ازاو وابداع عالم عقول و اجسام فلکی وعنصری قائل بدو کیفیت نزولی و صعودیست یعنی نزول از اشرف‌به اخس و بالعکس از اخس باشرف تصویر نزول بعقیده اوچنین است . اول موجودات باریتعالی واجب‌الوجود است که اجل و اشرف ازهرگونه مقتضیات افکار و انظار میباشد پس‌از او عقول عشره مجرده وبعد نفوس سماویه وسپس اجرام فلکیه و بعد اجرام عنصریه که هیولی اولی آخرین مرتبه‌است‌وهیولی از آنجائیکه بالقوه و فاقدفعلیت است اخس جواهر میباشد و بنظر وی صعود ز هیولی شروع شده و هیولی واجد صورت نوعیه گردیده وبمرحله‌ای از ترکیب میرسد که شدت تضاد از آن دور شده و از جهة اعتدال و بعد از تضاد تشبه به اجرام سماویه یافته و سپس بمرتبه از نبات وبعد حیوان وبا حصول نفس ناطقه

بمرحله انسانی میرسدومراتب نفوس که‌اجلی و اشرف آن به عقل‌مستفاد تبدیل میگردد آخرین درجه از مراتب انسانی و مماس به اولین درجه ملائك است .

توضیح فوق نشان میدهد که بعقیده بوعلی سینا آخرین درجه از مراتب انسانی مماس به اولین درجه از ملائك است برای آنکه نظریه بوعلی سینا درباره ملائك روشن شود ناگزیر از بیان مختصری در این قسمت میباشیم .

حد ملك بنظر ابن‌سینا یعنی تعریف او راجع به آن چنین است که بوعلی‌سینا ملك را جوهر بسیط ذوحیاتی‌میداند که قدرت نطق عقلی‌داشته ومرك براو طاری نمیشود واوواسطه بین باریتعالی واجسام ارضیه است و ملائك بعقیده او برسه نوع اند . ۱ ـ عقلی ۲ـ نفسی ۳ـ جسمانی بدیهیست نظر ابن‌سینابانواع ملائکه همانا مربوط بعقیده او درباره قوه عقلیه ـ نفسیه وجسمانیه است درهرحال هرچند که بوعلی سینا بظاهر به ملائکه قائل است ولی عقول مجرده که حکمای مشائی بآن معتقدند و مخصوصا عقل فعال که بنظر ایشان مبداء فیض‌ومدیراین عالم بوجه تاثیر وایجاد میباشد وواسطه وصول فیض از مبداء فیاض است با توجه بتعریف ابن‌سینا ملائکه نمیتواند چیزی جز عقول مجرده حکمای مشائی و قوای نفسانی وجسمانی باشد. بوعلی سینا پس‌ازتعریف وتوضیح فوق میگوید درشرع شائع است که ملائکه زنده بوده وچون انسان که میمیرد مرك ندارند واضافه مینماید که ملائکه را برحسب معانی‌مختلفه باسامی‌مختلف خوانده اند بدیهی است اختلاف در تسمیه آنان عرضی بوده و از نظر تجزیه ایست که قبول معانی مختلفه ایجاب کرده است والا جمله ملائکه واحد بوده وبالذات قابل تجزی نیستند .

ابن‌سینا وحی‌راکه بنابرموازین شرعی بتوسط ملائك میرسد چنین تعریف میکند که باذن باریتعالی امر عقلی بالقاء حضی در نفوس بشریه که مستعد قبول این‌القاء باشد وارد میشود واین‌القاء اگر درحال بیداری باشد وحی نام دارد ودر حال نوم برویاء صادقه تسمیه شده است بوعلی سینا برائبات وصول وحی وابقاء خفی امور عقلیه چنبن استدلال میکند : که تجربه وقیاس در این امر مطالق و متحدند که نفس انسانی در حال خواب به‌چیزی ازغیب میرسد وامری خفی براومکشوف میگردد ازاینرو

مانعی نیست که همین القاء وورود اخبار غیب درحال بیداری واقع‌شود.

بیان مقدمه اول یعنی امکان‌علم به‌مغیبات در خواب برحسب تجربه وتسامع ثابت‌است‌وآنرا تائیدمینماید. تجربه نشان‌میدهد که‌چه بساچیزهائی ازانسان درخواب دیده‌است که پس‌از آن درعالم واقع و محسوس اتفاق افتاده ویا بشکلی‌ازاشکال تعبیرشده‌است ودرمورد تسامع هم دربسیاری ازمواقع برحسب تواتر اطلاع ازوقوع‌اموری درآتیه داده شده است که معاصران‌آنرا نقل‌کرده و وقوع حتمی‌آنرا اعلام داشته‌اند. مقدمه ثانیه که وقع‌امر واستخبار از مغیبات درحال بیداری‌باشد به‌بداهت عقل ثابت است زیرا درحال نوم که بسیاری ازحواس وجوارح از اتیان‌افعال خویش معطل مانده‌اند میتوان رویائی ازمغیبات و امورخفیه تحصیل‌کرد درحال بیداری ومجهز بودن عقل ونفس وآلات ادراک‌علم برمغیبات و اطلاع از احوال‌آن اولی میسرتر خواهدبود.

علم واجب‌الوجود ـ حکما علم و تعقل را دونوع دانسته‌اند یکی علم یا تعقل انفعالی ودیگری علم یا تعقل فعلی ـ علم‌انفعالی چون علم ما باشیاء موجود و علم فعلی چون علم مهندس به‌بنائی که پس از استحضار آن در ذهن خود در خارج ایجاد مینماید. عقیده ابن‌سینا علم واجب‌الوجود ازنوع‌علم فعلیست زیرا انفعال او غیرممتنع است علم اول تعالی یعنی واجب‌الوجود بنظرابن‌سینا فعلی ذاتی‌است یعنی او ذات خود را با ذات خویش تعقل مینماید وعاقل ذات خود بوده و ذات‌او معقول او میباشد.

وقتی که واجب‌الوجود با ذات‌خود علم بذات‌خویش یافت بنا به برحسب وجوب به‌علت بودن‌خود و به‌معلول خویش علم پیدا میکند علم بعلیت خود که لامحاله علم به‌معلول هم خواهد بود مستلزم علم بسایر معلولات نازله‌طولی است که دراینحال واجب‌الوجود طولا سلسله معلولات وعرضا بسایرحوادثی که باین‌ترتیب منتهی بذات واجب‌الوجود میشودعلم خواهدداشت وعلم او باین کیفیت که جمیع اشیاء غیرذات او ممکن بوده ومحتاج باو میباشند وبعلم او بصدور کثیر از واحد چون صدور عقل دوم وفلک اول ازعقل اول بنابرعقیده ابن‌سینا بنحو کلیست یعنی علم باریتعالی بموجودات بنحو کلی میباشد زیرا ادراک جزئی واجب‌تعالی

مستلزم تغیر است وادراك بروجه ثانی یعنی جزئی جز باحساس و تخیل واز راه آلات جسمانیه حاصل نمیگردد بدیهیست ذات باریتعالی منزه ازاین مورد بوده فلذا ادراك اوازجزئیات بروجه کلیست

ادراك جزئیات را بروجه کلی میتوان به بیان ذیل توضیح داد. هر کس که علل کائنات را از آن نظر که طبائفند درك کند واحوال جزئیه واحکام آنها را چون تلاقی ـ تماس ـ بتاعد ـ ترکیب وتحلیل متعلق باین طبائع را درك نماید واموری راکه ازآن حادث میشود اعم ازقبل وبعدووقوع آنها را دراوقاتی باینکه بعضی ازآنها بتوسط بعض دیگر محدود میشوند ادراك نماید صورة عالم که منطبق با جمیع کلیات وجزئیات نابته ومتجدده متصرمه خاص بوقت دون وقت دیگر باشد در نزد او حاصل میگردد و میتوان توضیح مذکور را معنی ادراك جزئیات بروجه کلی دانست که به تغیر ازمنه و واحوال یا امکنه تئیر پذیر نیست وعلم واجب الوجود برجزئیات بنا بعقیده ورأی ابن سینا براین منوال بوده و واجد همین صفت است .

نبوت ـ امامت ـ معاد عبادات و مقام عارفین ـ بوعلی سینا

پس از آنکه واجب الوجود را تعریف میکند مقام و مرتبت او را معین مینماید علم وقدرت و استغناء اورا توضیح میدهد و وجوب ایجاد خلق را درباره اوقائل میشود بذکر سعادت وشقاوت نفوس ولذت و الم جسمانی و روحانی وابتهاج و سرور از لذات معنوی میپردازد وآنکسانکه جهان مادی را بچیزی نشمرده ودرتهذیب نفس ومعرفت ذات باری کوشش مینمایند و راه ورسمی غیرراه ورسم عامه مردم دارند شهوات وطیبات دنیای ظاهر راهیچ میپندارند وبرای سعادت عقلیه ونفسانیه اصالت قائلند عارف میشمارد ومقام آنانرا توضیح میدهد و برای ایشان مقامات و درجاتی قائل میشود و میگوید معرض ازمتاع دنیا وطیبات آن زاهد نام دارد و مواظب برفعل عبادات وقیام برطاعات عابد تسمیه شده است وآنکس که بافکرش متصرف درقدس جبروت بوده ومستدیم شروق نورحق درسر است عارف نام دارد وسپس غرض هریك از زاهد وعابد وعارف را شرح میدهد. زاهدرا چون خریدار متاعی میداند وعابد راکه مواظب طاعات وعبادات است اجیری میشمارد ولی غرض عارف از زهد همانا توجه بحق و اعراض از ماسوی حق است وازآنچه که اورا ازحق مشغول دارد منزه بوده جزحق ماسوای

اورا تحقیر مینماید وجز حق بچیزی التفات ندارد وازعبادت منظوری جز ریاضت نفس و تقویت مبادی ارادت نداشته تا جائیکه بمرحله استغراق در ذات الهی رسد وبفکر خود متصرف قدس جبروت وفائز بشروق انوار حق گردد .

پس از آنکه بوعلی سینا صفات آدمی را درمورد زهد و عبادت و عرفان بشرح گذشته بیان مینماید و رویه یك فرد را نسبت بمعرفت ذات باری و تقویت روح و سریره خویش معین کرده و لذت فردی و مقدار و ثبات و دوام آن که تا چه میزان است و کدام لذات توام با سعادت و کدام همراه با شقاوت است توضیح میدهد به شرح درباره زندگانی اجتماعی بشر پرداخته وعلت اجتماعی بودن انسان وچگونگی کمك و مساعدت حیات جمعی را بیان نموده و چون ممکن است بعلت تصادم وتزاحمی که لامحاله بشردر زندگی اجتماعی بآن برخوردمینماید محتاج بقوانین وشرائعی باشدکه باید حدود وثغور افراد مجتمع را تعیین کرده و از تعدی وتجاوز جلوگیری نماید وجود نبی ومقام نبوت رالازم دیده ومیگوید باید نبی مؤید من عندالله باشد تاهم استحقاق طاعت یافته وهم از آنروکه اکمل عارفین و اورع آنانست بتواند باکسب دستور از ذات باریتعالی در اجتماع ومعاش مردم نظر کندوقوانینی برای بهبودحال آنان وضع نماید بنابرجهات مذکوده بوعلی سینا در تثبیت نبوت وشریعت بطریق حکما رفته است ونظریه خود را برچهار قاعده مستقر کرده است:

۱ـ انسان به تنهائی مستقل درامورمعاشی خودنمیتواندباشدزیرا که هرفردی بغذا ولباس مسکن وسایر امور چون حفظ طفل و پرورش آن محتاج است وچون جمیع آنچه که بمعاش و حفظ حیات فرد تعلق دارد صناعیست و نه طبیعی یك صانع واحد نمیتواند آنها را ترتیب دهد مگر دریك مدت طولانی که معلوم نیست تا تهیه ما یحتاج صانع واحد بتواند بحیات خویش ادامه دهدولی اگر تهیه وسائل زندگانی افراد بشر باتعاون ومشارکت یکدیگرفراهم شود چنانکه جوامع بشری چنین امری راتأیید مینمایند ادامه حیت وفراهم کردن وسائل معاش از هر جهة ممکن بوده وبا تعویض کار هریك از افراد درمقابل آنچه که بآن محتاج است امرمجتمع صورة صحیحی بخود خواهد گرفت بنابر مراتب مذکوره است که حکما

انسان‌را مدنی بالطبع دانسته‌اند وتمدن باصطلاح آنان همین اجتماع است که بکیفیت تعاون ومشارکت بحیات خود ادامه میدهند .

۲- تعاون در اجتماع مردم ممکن نیست مگر آنکه افراد درروابط با یکدیگر ومعاملات خود از عدل و نصفت پیروی نمایند زیرا هریك بنابر تمایلات فردی میل به تصاحب و تخصیص کار دیگران بخود دارد از این جهة هرج ومرج رخ داده و اختلال در امر اجتماع بروز مینماید ولی در صورتیکه معامله وعدل مورد اتفاق باشد بی‌نظمی ایجاد نخواهد شد اما ازآنجائیکه استقرار عدل نمیتواند کلیه جزئیات بی‌نظمی و اختلال راتحت نظرداشته باشد و از وقوع آن جلوگیری نماید محتاج به تشریع شرائع و تقنین قوانین کلیه‌خواهد شد و این ترتیب و روش‌را شرع گویند بنابر این لازم‌است شریعتی باشد وجمیع مردم متساویاً ازآن منتفع گردند و قواعدکلیه آنرا حاکم برامور جارحه وجزئیه خویش قرار دهند .

۳- شرع ووضع قوانین اقتضا دارد تاهرطورکه شارع شایسته و سزاوار داند مقرراتی تنظیم کند وبرمردم است شارع را واجب‌الطاعه دانند و الا موروث هرج ومرج‌خواهد شد بدیهیست اطاعت مردم ازشارع وقتی تحقق خواهد یافت که شارع با اتیان‌دلائل و معجزاتی رسالت‌وسمت خودرا ازطرف خداوند اثبات نماید . بنظر ابن سینا معجزات و دلائل اثبات نبوت دو نوع‌است قولی وفعلی که‌خواص به‌قولی توجه‌دارند وعوام به‌فعلی لذا نبوة واعجاز جزبدعوت مردم براه‌خیر وصواب‌محقق‌نمیگردد.

٤- چون ممکن‌است ضعفاء وعقول وعامه مردم از نظراحتیاجات شخصی وهوای نفس موجب اختلال عدل نافع در امور اجتماعی و معاشی عموم شوند وبمخالفت‌با موازین‌شرعی برخیزند اگر برای مطیع‌وعاصی ثواب وعقاب اخروی وضع شده باشد رجا وخوف آنان‌را به‌ترك‌معصیت و اقبال‌باطاعت وادار مینماید بنا بر این شریعت نمیتواندبدون‌جزامنتظم باشد لذا لازم است برای مسی ومحسن ازجانب خداوند جزائی برقرار گردد . بوعلی‌سینا بنا برقواعد چهارگانه مذکوره نبوترا لازم دانسته‌و شرائع را برای نظم اجتماع از امور حتمیه شمرده‌است و اینك راه حفظ شرع‌و کیفیت برقراری آنرا در اجتماع‌در نبودن‌نبی بشرح ذیل بیان‌میکنند.

بوعلی سینا میگوید:چون قوال و احوال مردم ومعرفت آنان کمتر

میتواند یقینی باشدویاثبات‌ودوامی داشته‌باشد بایستی برای‌شریعت‌حافظی باشد وآن همانا تذکار مقرون به تکرار است وآن عبادتیست که متذکر معبود گردیده وبا تکرار روزانه چون صلوة و اموری شبیه بآن از ذکر شریعت ووجه عقاب وثواب‌آن غافل نشوند ازاینرو لازم‌است نبی‌مردم‌را به تصدیق وجود خالق قدیر وخبیر بخواند و ایمان‌بشارع‌و انبیاء مبعوث قبل از خود داشته ومردم را بر انگیزاند وخویش بوعد و وعید اخروی معترف باشد وبقوانین‌شرعیه‌ایکه مردم در امور معاشی‌خود بآن‌محتاجند منقاد گردد تا آنکه این دعوت مستمر بعدل در اقامه‌حیاة نوع مؤثر باشد. بوعلی سینا پس‌از آنکه بشرح مذکور ازنظر اجتماعی بودن انسان و نظام اجتماع وجود نبی‌را لازم میشمرد برای زمانیکه نبی وجود ندارد ویا نبوت‌بدان ختم گردیده‌است‌دو امررا برای نظم‌اجتماع‌ضروری‌میشمارد یکی امامت و دیگری عبادت‌وچنین میگوید« شخصی‌را که‌نبی‌نام‌گذاردیم وخصوصیات اورا تعریف کردیم چنان نیست که وجوداوپیوسته در هروقت و زمانی مکرر گردد زیرا ماده‌ایکه قبول کمال آنچنانی‌را میکند برای تمام امزجه حاصل‌نشده بلکه امزجه‌ای معدود و قلیل‌الوجوداند که‌قابلیت استحصال آن کمالات‌رادارند بنابراین نبی‌برای بقاء سنت وشریعت‌خویش درامورمصالح انسانیه بایستی‌تدبیری اندیشد ومردم‌را برحفظ‌سنت‌وشریعت نظام مدنیت یاری ومساعدت نماید » بوعلی سینا معتقد است که طاعت امام یا خلیفه برمردم فرض‌است وبنظر او استخلاف یا باجماع اهل‌سابقه یعنی آگاهان باموراست که بنحو آشکار استقلال سیاسی و اصالت عقلی اورا درنزد جمهور صحه گزارده‌وبصحت‌آن‌مذعن ومعترف‌باشند وهمچنین اخلاق شریفه ازقبیل شجاعت عفت وحسن تدبیر اورا حاصل گردیده ونیز عارف بشریعت بوده و اعرف او در تصحیح آن نباشد و اتفاق جمهور بر او چنان باشد که اگر برای ایشان مقرر داردکه‌هرکس براه افتراق و تنازع رود و به هوی ومیل خویش براه غیر وارد شود و دنبال‌آنکس که واجد چنان فضائلی نیست و استحقاق‌برخلافت ندارد راهی گرددکافر شده وبعصیان‌گرائیده وبطغیان پرداخته مورد قبول ایشان قرار گیرد.

بوعلی سینا استخلاف مخصوص را ازانتخاب جمهور اصوب واولی میداند زیرا بعقیده‌اومنصوص مودی تشعب وتفرقه و یا تشاغب و اختلاف نخواهد شد .

امر دوم که بنظر بوعلی سینا به بقای شرع و نظام اجتماع کمك میکند عبادات است که مستمراً مردم‌را برمعرفت بصانع و معاد وادارمیکند و از نسیان ایشان مانع میشود و بالجمله منبهات را برای انتباه و استقرار ایمان ومحافظت برشرائع واجب میشمارد و بنظر او علت تأسیس عبادات و تقریر آداب همانا برای جلوگیری و ممانعت از بعد عهد و زمان نبی و از طرفی برای تقرب بذات باریتعالی میباشد ابن سینا همانطور که در اول مقال آمد نسبت بمسائل حکمت علاوه از اقتداء بارسطو واستفاده از آراء وعقاید او و اینکه بنابر قول خویش درکتاب شفا براه مشائین رفته ونظریات ایشانرا متابعت نموده بلحاظ موقع ومقام خود و همچنین تربیت ومحیط نشو ونما وسایر خصوصیاتی که او درا بوده است ناگزیر ازتدین بدین واعتقاد بمبادی شرعی بوده از اینرو در بسیاری ازمسائل ناچار بوده که براه دین رود و بین حکمت و شریعت التیام و توافقی را ایجاد و ابداع نماید واز راه و رسم فلاسفه یونانی عدول کرده وانحراف حاصل کند بنا براین درکتاب شفا نبوت و امامت ومعاد را مورد بحث قرار داده وتا آنجاکه توانسته است مسائل شرعی‌را بآب و رنك فلسفی درآمیخته و اگرهم از اتیان پاره‌ای از مباحث عاجزمانده است با اعلام باعتقاد به مبانی شرع در پی فلاسفه براه افتاده است از آنجمله در امر **معاد** این طریق‌را برگزیده وراه‌شرع وعقل‌راازیکدیگر ممتاز ومنفصل قرار داده‌است .

آراء بوعلی‌سینا در امر معاد غالباً مختلف ومتضارب‌است تاآن‌حد که مورد طعن واقع شده و درمعرض حملات شدیدقرارگرفته است زیرا او **معاد** را بوجوه وطرق متعدده‌ای توضیح داده وتفسیر کرده‌است .

در فصل **معاد** شفا بوعلی‌سینامیگوید «لازم‌است در احوال نفوس انسانیه پس‌ازمفارقت ابدان و اینکه‌حال نفوس پس‌ازابدان چگونه‌میشود تحقیق کنیم- باید دانست که‌درباره معاد آنچه که‌منقول ازشرع‌است‌راهی برای اثبات آن جز ازطریق‌شرع وتصدیق به‌خبرنبی نیست وآن چنانست که درموقع بعث، خیرات وشرور بدن معلوم است و احتیاج به‌تعلم ندارد وشریعت حقه‌ایکه پیغمبر ص برای ما آورده‌است حال سعادة وشقاوه رابا توجه ببدن وبا ارتباط بآن تعمیم داده وتعیین کرده‌است» .

معاد دیگر معادیست که مدرك به‌عقل‌و قیاس‌برهانیست وعبارتست

از سعادة وشقاوتی که برای نفوس ثابت است اگرچه اوهام ما از تصور آن درحال حاضر قاصرند .

بنظر ابن‌سینا حکماء به خیرات وشرور بدن رغبتی ندارند ومعتقد بآن نیستند وسعادت‌نفس‌را اعظم واجل‌میشمارند وچون التفاتی به‌خیرات وشرور بدن ندارند درجنب سعادة نفسانی که همانا تقرب **بحق اول** باشد عظمت وقدرتی برای آن قائل نمیباشند .

بنظر بوعلی‌سینا برای هریك‌از قوای نفسانی لذت وخیری‌مخصوص ویا اذی وشری خاص‌اوست لذت خاص نفس‌وموافق‌هریك‌از قوای‌نفسانی بالذات وحقیقة همانا حصول کمالی است که آن کمال بقیاس‌باو کمال بالفعل است. بنا براین بعقیده ابن‌سینا کمال خاص نفس ناطقه آنست که‌عالمی عقلی گردد وصورة کل ونظام معقول درکل‌وخیرفائض درکل درآن‌مرتسم شود ازمبداء کل ابتداء پذیرد وبسوی جواهر شریفه روحانیه‌مطلقه‌سالك شود تا آنکه برای نفس‌خویش استیفاء هیئت وجود نماید وبعالمی‌معقول موازی باعالم موجود منقلب گردد. حسن مطلق خیر مطلق و جمال حق مشهوداو افتاده ومتحد با او شده ومثال وهیئت اورا درخود منقش کرده و درسلك اومنخرط گردیده وبجوهر او بدل گردد .

بنظر ابن‌سینا نفوسی که در راه حکمت و تهذیب اخلاق و کسب معلومات قدم نهاده و باستکمال خود پرداخته‌اند واجد کمالات مذکوره خواهندشد و الا نفوس وقوای تربیت‌نشده که درحد هیولی‌مانده‌وبمرحله فعلیت نرسیده ودرکسب کمال انسی قصور ورزیده ویا براه عناد و جحد وآراء حقیقة رفته‌اند درحال شقاوة باقی خواهد ماند .

تصوف ابن سیناـ تصوف ابن سینارا نمیتوان‌فقط با مراجعه‌بدو نمط تاسع وعاشر کتاب‌اشارات او توضیح‌داد و برای آن استقلالی باقطع نظر ازنظریات فلسفی‌ها وی‌قائل‌شد. شرح تصوف ابن‌سینا وحکم‌درباره نظریات او بایستی باتوجه‌به‌آراء بوعلی درحکمت‌ماوراءالطبیعه‌وباصول معرفت درنزد او انجام‌گیرد. بنظر ابن‌سینا نفس درحال غفلت او روئت ذات خویش میتواند **حق اول**را به‌بیند. بادرك حق اول بنوع بحقیقت‌ذات او برای نفس ممکن‌نیست. کمال جوهر عقل یا نفس ناطقه‌آنست که‌تجلی حق اول در او متمثل گردد و البته باندازه‌ایست که امکان وصول بهاء او

درخوراستعداد خاص او باشد. وعارفین که منفك از شواغل کردند بعالم قدس وسعادة و اصل شده ونقش کمال اعلی‌را بخودگرفته وآنان‌را لذه علیا حاصل خواهد شد.

در بین حکمای سلف افلوطین(۱) نیز بروئت حق اول قائل است جزاینکه روئت‌بنظر او بدرجه«شوق به‌اتصال» بالامیرود و ثنویتی را بین‌رائی و مرئی قائل‌نیست وبعقیده او صووة اول موجود در نفس باصل خود تحول یافته که‌آن طبیعت ذاتی نفس بوده و اول است.

وصول بحق اول درنزد ابن‌سینا بروئت و درروئت‌فقط تمام‌میشود ولی‌درنزدافلوطین‌وصول **بحق اول** به‌تحول ذاتی یعنی درذات‌حق اول تا جائیکه مافوق عالم‌عقلی قرارگیرد انجام‌میگردد.

معرفت‌عقلیه عادی بنابرأی حکما همان‌مقدمه‌معرفت‌صوفیه است ـ واینك آراء ابن‌سینا درمعرفت‌صوفیه

---

(۱)افلوطین‌وباصطلاح‌اروپائیان- پلوتینوس Plotinus متولدسال۲۰۳ و بروایتی ۲۰۴ و۲۰۵ ومرگ او در حدود سال ۲٦۲ قبل‌از میلاد بوده‌است. افلوطین مؤسس مکتب افلاطونیون جدید و در Lycopolis یکی‌ازشهرهای‌مصر متولد شده است و در ۲۸ سالگی در درس و خطابه Ammouius saccas حاضر شده و استفاده‌کرد است‌درسال ۲٤۲ با امپراطور گوردیان‌به‌بین‌النهرین و مشرق آمده ودوسال بعد بروم مراجعت و برای دهسال در روم به تعلیم فلسفه اشتغال داشته و از احترام ومحبت امپراطور Gallienus برخوردار بوده‌است و درحدود سال ۲٦۲ درکامپانیا Campania منزوی و در همانجا هم عمروی بآخر میرسد کتب و رسائل او توسط فرفریوس Porphyry شاگردش جمع آوری شده ودر شش قسمت که هرقسمت محتوی ۹کتاب باشد و بنام Enneads یعنی رسائل ۹گانه معروف‌است‌منظم وتدوین‌گردید. این مجموعه درسال۱٤۹۲ بزبان‌لاتین ترجمه وچاپ شد افلوطین ازفلاسفه ایدآلیست‌خالص بوده ومعتقداست خدا روحی است‌که فقط میتواند واجد دوصفت باشد وآندو یکی خیر ودیگری وحدت است .ز او عقل وباصطلاح افلوطین Nous صادرگردیده وروح جهان‌از اوست‌که از روح‌جهان‌هم قوای مختلفه صادر شده‌که از آنجمله ررح جهان انسان است و در مرتبه آخر این سلسله‌ماده قراردارد‌کار انسان آنست‌که بخدابرگشته و بااو بوسیله تجلیه نفس وانخلاع ازشوائب مادی واموغیرحقیقی متحدگردد و آخرین قدم در این اتحاد همانا «محو» درحق اول وبیگانگی از خود میباشد.

وظیفه عقل فعال - نفس انسانی در نزد ابن‌سینا ذاتاً خالی از صور معقوله است و نفس بواسطه عقل فعال مفارق به‌معقولات بالفعل میرسد و نفس ازطریق معرفت حسی بعقل‌فعال متصل میگردد و دوضرب‌ازاناره ازعقل فعال به‌نفس وارد میشود یکی‌اشراق برذات نفس است و دیگری اناره صور معقولات که محفوف بماده میباشند . اشراق عقل فعال صور را در نفس طبع میکند و روئت معقولات را برای نفس چنانکه در ذات عقل موجود است مهیا مینماید. نفس معقولات را بآن شکل‌که خود قابل و مظلم باشد تلقی نمینماید بلکه براو نوری‌باصور معقوله اشراق شده و نفس درمرآة ذات خودآن معقولات را مشاهده میکند.

بنا براین‌هرچه که نفس مستقل از بدن باشددرهمانحال ازمحسوسات میگذرد و کلیات‌محفوف به محسوسات را قبول‌کرده وآنان‌را قابل‌دیدن مینماید همچنانکه صورمعقوله محضه را که عبارت از عقول مفارقه‌باشند قبول میکند.

مسئله عقل مستفاد - ابن‌سینا صور معقولات عقل مستفاد مینامد و برخلاف نظرفارابی معتقد است‌که نفس‌عقل مستفادنمیشود بلکه نفس‌در نزد او قابل یعنی محل ومرآة صور معقولات‌است .

درکتاب نجاة دونص موجود است‌که ابن‌سینا دربین‌ماثور از آراء ارسطو مردد است نص اول چنین‌است «عقل تعقل‌میکند وامرباقی کلی‌را درك مینماید وبامدرك متحدمیشود ونص‌دیگر «عقل معقول و عاقل شئی واحد یا قریب بواحداست»(۱)

---

(۱) بطوریکه درمتن ملاحظه میشود بوعلی‌سینا درهردونص فوق‌که نص اول درصفحه۲٤٦ و نص ثانی درصفحه ۲۹۳ کتاب‌نجاة طبع دوم مصرسال۱۳۵۷ ه ۱۹۳۸ م آمده باتحاد بین‌عاقل و معقول و اتحاد بین‌ادراك عقل و مدرك‌او قائل است برای توضیح عبارت مذکور لازم‌است جمله قبل از نص اول ذکر شود تا معلوم‌گردد بوعلی‌سینا بچه‌علت وبرای چه‌منظوری این‌اتحاد را پذیرفته است جمله چنین‌است :

« لازم است بدانی که ادراك عقل از معقول اقوی از ادراك حس ز محسوس میباشد زیرا « عقل تعقل میکند وامر باقی کلی را درك‌کرده وبامدرك متحد میشود و «او» «او» میگردد وعقل‌کنه اورا درك میکند و درك اوفقط

بقیه درصفحه بعد

بوعلی‌سینا درکتاب شفا درمقاله نفس و در اشارات باوضوح تمام موقف خویش را بیان میکند ومیگوید « اظهار باینکه شئی واحد بوده وسپس شئی دیگر شده‌است قولی شعری وغیرمعقول میباشد» و دردنبال این‌مقال رأی ونظر فرفریوس را محکوم به‌بطلان میداند(۱)

درهرصورت بوعلی‌سینا اتحاد بین‌عاقل و معقول و اتحاد بین‌نفس ناطقه و عقل فعال راکه تبدیل بعقل مستفاد گردد بنابرتوضیحی که داده شد قولی شعری و نامعقول میشمارد ومجاهدت تمام داردکه نفس انسانی را وجودی شخصی نشان داده وآنرا ثابت‌کند خواه دراین‌عالم دیگر و بنابرهمین فکراست‌که وحدة را ردمیکند وصله بین عالم ومعلوم‌وحاوی و محوی را بیان مینماید ونفس‌انسانی را محل‌صور معقوله‌میداند .

منحصر بظاهر مدرك نیست» ازاینرو روشن‌است که منظور ابن‌سینا بیان‌مرتبه ادراك وبیان نسبت بین‌مدرك و مدرك است‌که هرچه مدرك مجرد و ازشوائب ماده دورباشد بهمان‌نسبت ادراك او اقوی وابسط خواهد بود (در قسمت قوای نفس درصفحات قبل مراتب ادراك توضیح داده شده است) تا بمرتبه‌ای که مدرك و مدرك یا عقل و عاقل و معقول متحد و واحد و یا قریب بواحد میشود ولی ابن‌سینا در کتاب اشارات قولی بخلاف این قول دارد که در متن بآن اشاره شده است .

(۱) بوعلی‌سینا قائل به‌بقاء نفس ناطقه یامعقولات مکتسبه‌آنست ومعقولات مکتسبه نفس ناطقه درنزد او از باب‌کمالات ذاتی نفس‌است (درصفحات‌قبل‌درجه کمال هریك ازقوای انسانی بنحو اختصار ذکر شده است) نص‌اخیر که در کتاب اشارات درباره آن بحث‌کرده و موقف خویش را نسبت بآراء متضاربه درمورد اتحاد عاقل ومعقول معین‌کرده است با مقایسه بدونص مذکور درکتاب نجات و کتاب شفا مغایرت دارد ومحرز است‌که بوعلی سینا قول باتحادبین‌عاقل ومعقول را بنحویکه هردو دریکدیگر منحل‌گردیده و بکیفیتی متحد شوندکه‌بقول‌ابن‌سینا درکتاب نجات(ویصیرهوهو) گردند ردکرده است وبفسادآن رأی داده است و این‌نظریه چنین است : که عاقل با صورة متعقله خود در موقع تعقل آن صورة متحد میگردد. و این‌نظر دربین مشائین اصحاب معلم اول(ارسطو) طرفدارانی داشته‌است. فرفریوس Porphyry صاحب‌کتاب ایساغوجی (مدخل) معتقد است که نفس ناطقه از جهة اتصال بعقل فعال معرفت باشیاء پیدا میکند ولیکن نفس ناطقه باعقل فعال متحدشده وبدرجه‌ای از اتحاد واتصال میرسدکه نه نفس‌عقل‌فعال صیرورت میابد وعقل‌مستفاد میشود .

عالم جواهر مجرده - (۱) کمال معرفت عقلیه آنست که عقل بالقوه قابل درك صور معقوله باشد بنابر آنچه که درصفحات قبل گفته شده معقولات درجاتی دارند وصور کلیه درعالم ماتحت القمر ودرعالم کون و فساد بدون امتزاج باماده یافت نمیشوند و وجود صور درعقل فعال شبیه بعلت مثالیه است و از نظر وجودی درمرتبه اعلی قرار دارند و بااین وجود مثالی عالم «ماهیات عاریه ازهرگونه تعلق مادیست» وپس از آنان عقول مفارقه که در راس آن عقل کل جا دارد و عالم معقولات بالذات درمجموع همان عقل کلی است و متعالی ازاو که علت مفیضه اوست هرچیز صادر از او بوده وصدور او ذاتی و دفعی است وعلت مفیضه را « اول » «واجب الوجود» یا «خدا» گویند «اول» بالمباشره برعقل کل بااین اعتبار که اصلی ازاوست متجلی میشود وبطریق غیرمباشر ولیکن بدون حجاب بواسطه جدال صاعدخاص انوار نیز تجلی میکندو این تجلی مخصوص عقل کلی نبوده بلکه جمیع عقول مفارقه ازآن برخوردارند.

نفس انسانی ازآنرو که جوهری روحانیست معقولات را ادراك میکند وهمینکه طاهرشد وبتمام تطهیر رسید از عقل فعال علم بصور مفارقه را اخذ مینماید همانطور که علم بصور کلیه عالم تحت القمر را ازاودریافت میکند وبااین کیفیت درعالم اعلی شرکت یافته و چون عقل فعال مستعد قبول اشراقات «اول» میگردد.

این است معرفت صوفیه بنابررأی ابن سینا از اینرو ملاحظه میشود که راه معرفت صوفیه اتصال تمام بطریق معرفت عقلیه معتاده دارد و هیچگونه افتراقی بین معرفت صوفیه و معرفت عقلیه نیست مگر دراضافه اشراق صادر از عقل کلی بعبارت دیگر علم نفس انسانی فقط ازعقل فعال نیست بلکه بخلاف حکما اشراق عقل کلی هم بنابه معرفت صوفیه درادراك نفس شرکت موثردارد ولی طبیعت انتقال ازقوه بعفل برای عقل واشراق مطابق بوده و فرقی بین معرفت صوفیه ومعرفت عقلیه موجودنیست.

اساس معرفت صوفیه - تعقل ذاتی نفس - ابن سینا بمتابعت از ارسطو نفس راصورة جسم یا (کمال اول) جسم میداند ازطرفی باپذیرفتن

(۱) نفوس مفارق ازابدان را «مفارقه» گویند وجو هرمعقوله عری ازماده را « مجرده » و احیانا «مفارقه» گفته اند و معقولات منتزعه از محسوسات را «مجرده» گفته اند

نظریه افلاطون معتقد است که بدن آلت نفس است و طبیعت نفس اقتضای آنرا ندارد که متصل بجسم گردد ولو آنکه این اتصال برای نفس فایده موقتی داشته باشد بلکه جوهر نفس آنست که بعالم جواهر مفارقه که ذاتاً بدان اختصاص دارد و بحیات او ودراو زنده است برگردد.

مأثور از نظر ارسطو آنست که نفس صورة جوهری جسم است و تا زمانیکه نفس متصل بجسم باشد ممکن نیست ذات خود را عقلا ادراك کند مگر بواسطه اعمال قوای خود امامعرفت نفس بذات خویش که برای او حاصل میگردد از باب معرفت عقلیه نیست بلکه معرفت تجربی غامضه‌ای است که شخص درخلال اعمال از ذات خود تحصیل مینماید و حقیقت آنست که نفس انسانی وجود خالص خود را بطریق نوعی از تأمل ذاتی کامل به‌تجربه ادراك میکند ولی درهرحال بجوهرخاص خود نمیرسد.

اما نصوص ابن‌سینا برعکس مأثور ازنظر ارسطو نشان میدهد که اتصال نفس بجسم نفس را مطلقاً از تعقل ذات خود بدون کمك جسد ممنوع نمیشمارد بلکه همیکنه نفس بتواند فراغت کاملی بدست آرد ومجرد از آثار بدن گردد جوهرعقلی خویش را درك میکند واین نتیجهٔ طریق صاعد جدلیست که نفس میتواند مطلع عالم عقول مفارقه قرار گیرد و بالجمله ازآنجائیکه نفس قوه تعقل جوهر خود را دارد متصل بعالم عقول مجرده گردیده وباشراق عقل فعال یا عقل کلی جواهر نورانیه عالم معقول دراو مرتسم میگردند.

حق اول نوراست وبا اشراق خودنفوس زکیه ازآن مستنیر میگردند وبانارهٔ او تزکیه نفس حاصل میشود. تزکیه نفس دواثر دارد یکی آنکه تعقل بفعلیت رسیده وبالفعل میسر میگردد ودیگر آنکه باازاله نقص و شوائب مادی حجابی که مانع اشراق است مرتفع میشود.

عشق وجودی ـ دراین مسئله آنچه که اهمیت دارد همانا روئت مبداء اول است با روئت عقلیه. بعقیده ابن‌سینا قوه‌ای از عشق در عالم ارضی وعوالم سماوی سریان داشته وحیات آنها بستگی بآن دارد موجودات را بطرف مبداء اعلی میراند وحرکت نازله از اعلی به‌اسفل را توزین مینماید و همین قوه عشقی محرك ذاتی حرکت انوار فائضه است و آن عشقی طبیعی وغریزی و درعین‌حال ضروریست (بوعلی‌سینا دراین باره رساله‌ای مسمی به «عشق» دارد که درآن بنحو بدیعی سریان عشق را در

موجودات و حرکت آنها را بسوی کمال ومبداء اعلی و افاضه‌فیض را از مبداء فیاض بیان مینماید)

هریك از هویات بطرف مبداء قریب خود که کمال او باشد میرود و اینهم بنابر عشق وجودی و بواسطه خیرمحض مطلق مبداء اول است که درمقابل اوقرارداردچه آنکه موجودات برای وصول واحراز خیرعلی الدوام و بدون وقفه درحرکت بوده ونظر بمبداء اعلی وخیرمحض دارند. این عشق دراحیاء حیوان و نبات ودرصور کلیه عالم محسوس وهریك ازصورة و هیولی جوهر وعرض وجودداشته وهریك ازآنها نوعی ازعشق ومرتبه‌ای ازآنرا واجدند و بنابراین مشارکت درعشق اسمی است که موجودات وجود دارند و اگراین‌عشق نمیبود موجودیتی برای آنها حاصل نمیگردید

بنظر ابن‌سینا فیض مبداء اول درفعلیت نوراست ودرغایت ومنتهی عشق وواجب الوجود که درغایت جمال بهاء و کمال است عشق عاشق و معشوق است عشق ومعاشقه واجب‌الوجود با ذات‌خود دراعلی مرتبه‌عشق ودر کمال لذة است و عقول مفارقه هم دراین عشق و لذة مشارکت‌دارند زیرا درحالیکه بذات و کمال خود توجه‌دارند تجلیات‌علة اولی و مبداء اول را درخود ودرذات خویش‌مشاهده می‌نمایند.

بعقیده ابن‌سینا عشقی که درحیوان ونبات وصورکلیه عالم محسوس ودرصورة هیولی جوهروعرض ذاتی بوده وضروریست درانسان‌اختیاریست یعنی هیچیك ازموجودات نمیتواند از حرکت بسوی کمال و خیر مطلق بنابرعشق غریزی ذاتی که آنها را بدان سو میراند منحرف شوند ولی این انحراف بنابر سوء اختیار نفوس بشری برای انسان امکان دارد و ممکن است باعدول ازراه صواب وعشق بخیرمطلق محجوب ازحق اول گردد ولی‌اگرنفس انسانی برطریق جواهرمفارقه منسلك‌شود حجابی او را از استناره انوارالهیه محجوب‌نمیدارد.

بالجمله بنظر ابن‌سینا عشقی که در عالم موجودات سریان دارد واحداست جزآنکه در درجات پائین ازموجودات مضمر و غامض است و درنزدانسان‌اختیاری می‌شود باین معنی آن عشق در آنها مستند باختیار وسائل میگردد و اگر براه صواب نروند محقق بخطا دچار میشوند. بعقیده ابن‌سینا هرچه که‌عشق اختیاری نفس انسانی برعشق طبیعی‌وغریزی

مستولی شود موجب‌خواهد شد که نفس ذات خود را عقلا ادراك کند و در راس این ادراك‌همانا ادراك‌مبداء اول جا دارد ازاینروتصوف‌سینوی مکان محکم خودرا در طریق معرفت در عشق طبیعی میبابد درهرصورت بوعلی سینا مراتب معرفت تصوف را درتزکیه نفس وجلای‌آن میداندتا مرآت تجلی صورمعقوله‌ودرمرتبه اول محل‌تجلی مبداء اول گردد.

وبنا برجهة مذکوره است که بوعلی‌سینا ترقی صوفی را ثمرهٔ دو نوع ترکیه‌میشمارد یکی‌را تزکیه خلقیه ودیگری راتزکیه‌عقلیه‌میگوید. افلوطین‌هم همین‌نظررا دارد جزآنکه شرط اتحاد بامبداء اول بنظر او فقط ازطریق تصفیه عقلیه حاصل‌میشود.

مقامات ریاضت ـ ابن‌سینا بمتابعت از طریق صوفیه میگوید « المعرض عن متاع الدنیا وطیباتها یخص باسم الزاهد الخ ـ اشارات »

مقاماتی که بنظر ابن‌سینا واجب‌است تانفس باطی‌آن مدارج‌متلقی انوارحق گرددزیاداست‌وابن‌سینا به‌تبعیت‌ازفارابی اول‌مقامات‌راراده‌میداند ومرید باراده‌خودمنسلك‌میشودوازاراده‌آنچه که مستبصر به‌یقین روحانی‌و موجب‌سکون نفس به‌عقدایمانیست برای‌اوحاصل‌میگرددو باطن‌او برای‌وصول بروح اتصال بامبداء اعلی بسوی قدس جبروت حرکت میکند . از اینجا بمقام ثانی که ریاضت باشدترقی نموده‌ونفس بازهد ازشوائب‌محسوسات خلاص‌میشود متوهمه‌ومتخیله‌آن تطهیر شده وبرای سر باطن‌سالم‌میگردد وقادر به‌فکر لطیف وعشق عفیف گردیده وبحدی میرسدکه مستعد قبول میشود یعنی بااتصال باعقل کلی‌آن‌استعداد را پیدامینمایدکه انوارمشرقه ازحق‌اول را تلقی‌نماید واین‌حالت‌است که معرفت تصوف را بنظر بوعلی سینا ممکن‌میسازد .

ودراینجا انقطاعی درمرتبه و یا انتقال بمرتبه اعلی پیدا نمیشود بلکه دراینحالت معرفت بمرحله فعلیت میرسد.

مقامات‌علیا ـ بنظر ابن‌سینا پس‌ازآنکه عارف درمرتبه اراده و ریاضت بحد کافی رسید و استعداد مکتسب بوسیله اراده و ریاضت برای او حاصل‌شد هرچه که استعداد رو بزیاده رود خلساتی از مطالع نورحق براو میرسد و چنانست که برقی از بروق الهیه و لمعی ازلمعان انوار سرمدیه براو بتابد وآنگاه مخمود وخاموش گردد واینگونه اشراق که

لحظه‌ای وارد وسپس محو میشود باصطلاح صوفیه وقت و اوقات گویند از اینرو عارف باورود انوار مسرور و شادمان وبافوات آن متاسف وپریشان است دراینحال بامداومت در ریاضات اتصال بجناب قدس الهی ملکه عارف میگردد ودرغیرحال ارتیاض هم برای عارف حاصل میشود و اگر قبلا بعلت عدم اعتیاد به‌اشراقات الهیه در حین ورود انوارعارف را اضطرابی دست‌دهد ولی پس‌از ارتقاء بدرجات عالیه سکینه و وقار عارفانه را بدست‌آورده واشراقات وارده اورا منقلب ومضطرب‌نمینماید. ودرطریق ریاضت وانقلاب احوال بدرجه‌ای ازوقار میرسدکه مخطوف‌ی گریزان مألوف میگردد و میض شهابی بین و واضح میشود و معرفت عارف چون مصاحب مستمر در او استقرار مییابد و اراو متمتع گردیده و ابتهاج وسروری باو میدهد و وقتی که عارف باین‌حد ازمقام ومرتبت رسید هرگاه‌که خواهد معرفت خویش را حاصل دیده و ابتهاج و سرور ازاستقرار انوار الهیه را درنفس خودمشاهده مینماید وبدون وقفه‌بارتقاء وعروج از عالم محسوس و ناپایدار بعالم حق و استقرار سیر میکنند و سوی‌الله را بکناری میگذارد و جزذات حق‌اول چیزی را ندیده‌وملاحظه نمینماید اگرچه محصور غافلین بوده و محاط در مشتغلین بما سوی الله باشد .

و همینکه ریاضت عارف تمام شد و از آن برای وصول بمطلوب مستغنی‌گردید و دائماً اتصال بحق را واجد شد باطن و سراواز ماسوی الحق خالی‌شده و چون‌آینه ی که بریاضت جلا وصفا یافته باشد بارا‌ده خویش محاذی حق اول قرارگرفته و نور حق ممثل درآن میشود ولذت حقیقی بر وافاضه میگردد و ابتهاج و سرور اوبر آنچه که از این حق میرسد زیاده میشود وصاحب‌دو نظر میگردد نظری بسوی حق دارد که ابتهاج اوبر بعث ست ونظری بذات مبتهجه داردکه بحق ابتهاج و سرور است و دراینحالت عارف متردد بین لطرفین است ولی آخرین درجه سلوک عارف که همانا درجه‌وصول باشد است محو و فناء ر موجب گردیده وتوحید عارف ومعروف تردد عارف را بپایان میرساند.

فهرست مندرجات